روح المعاني

في

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الالوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صبيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين

الجزء الأول

عنيت بنشره وتصحيحه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
(المرحوم السيد محمود شكري الألوسي البغدادي)

إدارة الطباعة المنيرية
دار
إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن جعل روح معاني الأكوان تفسيراً لآيات قدرته * وصير نقوش أشباح الأعيان بياناً للبينات وحدته * وأظهر من غيب هويته قرآناً غدا فرقانه كشافاً عن فرق الكتب الالهية الغياهب * وأبرز من سجف ألوهيته نوراً أشرق على مرايا الكائنات * بحسب مزايا الاستعدادات * فاتضحت من معالم العوالم المراتب * وصلاة وسلاماً على أول درة أضاءت من الكنز المخفي في ظلمة عماء القدم * فأبصرتها عين الوجود * وعلة إيجاد كل درة برأتها يد الحكيم إذ ترددت في هوة العدم * فعادت ترفل بأردية كرم وجود * مهبط الوحي الشفاهي الذي ارتفع رأس الروح الامين بالهبوط الى موطىء أقدامه * ومعدن السر الالهي * الذي انقطع فكر الملأ الأعلى دون ذكر الوصول إلى أدنى مقامه * فهو النبي الذي أبرزه مولاه من ظهور الكمون إلى حواشي متون الظهور * ليكون شرحا لكتاب صفاته وتقريرا * ورفعه بتخصيصه من بين العموم بمظهرية سره المستور * وأنزل عليه قرآنا عربيا غير ذي عوج ليكون للعالمين نذيرا

وشق له من اسمه ليجله فذو العرش محمود وهذا محمد

وعلى آله وأصحابه مطالع أنوار التنزيل * ومغارب أسرار التأويل * الذين دخلوا عكاظ الحقائق بالوساطة المحمدية * فما برحوا حتى ربحوا فباعوا نفوسا وشروا نفيساً * وقطعوا أسباب العلائق بالهمم الحقيقية * فما عرجوا حتى عرجوا فلقوا عزيزاً وألقوا خسيساً * فهم النجوم المشرقة بنور الهدى * والرجوم المحرقة لشياطين الردى * رضى الله عنهم وأرضاهم * ووالى متبعيهم وأولاهم * ماسرحت روح المعاني في رياض القرآن * وسبحت أشباح المباني في حياض العرفان *

﴿ اما بعد ﴾ فيقول عيبة العيوب * وذنوب الذنوب * أفقر العباد اليه عز شأنه مدرس دار السلطنة العلية * ومفتي بغداد المحمية * أبو الثناء شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي عفي عنه * ان العلوم وان تباينت أصولها * وغربت وشرقت فصولها * واختلفت أحوالها * وأتهمت وأنجدت أقوالها * وتنوعت أبوابها * وأشامت وأعرقت أصحابها * وتغايرت مسائلها * وأيمنت وأيسرت وسائلها * فهي بأسرها مهمة ومعرفتها على العلات نعمة * إلا أن أعلاها قدراً * وأغلاها مهراً * وأسناها مبنى * وأسماها معنى * وأدقها فكرا * وأرقها سرا * وأعرقها نسباً وأعرفها أبا * وأقومها قيلا * وأقواها قبيلا * وأحلاها لسانا * وأجلاها بيانا * وأوضحها سبيلا * وأصحها دليلا * وأفصحها نطقا * وأمنحها رفقا العلوم الدينية * والفهوم اللدنية * فهي شمس ضحاها * وبدر دجاها * وخال وجنتها * ولعس شفتها * ودعج عيونها * وغنج جفونها * وحبب رضابها * وتنهد كعابها * ورقة كلامها * ولين قوامها *

على نفسه فليبك من ضاع عمره وليس له منها نصيب ولا سهم

فلا ينبغي لعاقل أن يستغرق النهار والليل * إلا في غوص بحارها * أو يستنهض الرجل والخيل * إلا في

سبر أغوارها، أو يصرف نفائس الانفاس إلا فى مهور أبكارها * أو ينفق بدر الاعمار إلا لتشوف بدر أسرارها

اذا كان هذا الدمع يجرى صبابة   على غير سلمى فهو دمع مضيع

وإن من ذلك علم التفسير الباحث عما أراده الله سبحانه بكلامه المجيد ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، فهو الحبل المتين * والعروة الوثقى * والصراط المبين * والوزر الأقوى والأوقى، وإنى ولله تعالى المنة مذ ميطت عنى التمائم * ونيطت على رأسى العمائم ، لم أزل متطلبا لاستكشاف سره المكتوم * مترقبا لارتشاف رحيقه المختوم * طالما فرقت نومى لجمع شوارده * وفارقت قومى لوصال خرائده * فلو رأيتنى وأنا أصافح بالجبين صفحات الكتاب من السهر ، وأطالع - إن أعوز الشمع يوما - على نور القمر ، فى كثير من ليالى الشهر وأمثالى إذ ذاك يرفلون فى مطارف اللهو ، ويرقلون فى ميادين الزهو * ويؤثرون مسرات الاشباح * على لذات الارواح ، ويهبون نفائس الاوقات ، لنهب خسائس الشهوات ، وانا مع حداثة سنى * وضيق عطنى لا تغرنى حالهم ولا تغيرنى أفعالهم * كأن لبنى لبانتى * ووصال سعدى سعادتى * حتى وقفت على كثير من حقائقه * ووفقت لحل وفير من دقائقه * وثقبت - والثناء لله تعالى - من دره بقلم فكرى دراً مثمنا * ولا بدع فأنا من فضل الله الشهاب وأبو الثنا * وقبل أن يكمل سنى عشرين جعلت أصدح به واصدع ، وشرعت أدفع كثيراً من إشكالات الاشكال وأدفع وأتجاهر بما ألهمنيه ربى مما لم أظفر به فى كتاب من دقائق التفسير * وأعلق على ما أغلق مما لم تعلق به ظفر كل ذى ذهن خطير * ولست أنا أول من منّ الله تعالى عليه بذلك * ولا آخر من سلك فى هاتيك المسالك ، فكم وكم للزمان ولد مثلى ، وكم تفضل الفرد عز شأنه على كثير بأضعاف فضلى

ألا انما الايام أبناء واحد   وهذى الليالى كلها اخوات

الا ان رياض هذه الأعصار عراها إعصار * وحياض تيك الامصار اعتراها اعتصار * فصار العلم بالعيوق ، والعلماء أعز من بيض الانوق * والفضل معلق بأجنحة النسور * وميت حى الادب لا يرجى له نشور

كأن لم يكن بين الحجون الى الصفا   أنيس ولم يسمر بمكة سامر

ولكن الملك المنان ، أبقى من فضله الكثير قليلا من ذوى العرفان ، فى هذه الازمان ، ديدنهم اقتناص الشوارد ، وديدنهم افتضاض أبكار الفوائد ، يروون فيروون * ويقدحون فيورون ، لكل منهم مزية لا يستتر نورها ، ومرتبة لا ينتثر نورها * طالما اقتطفت من أزهارهم ، واقتبست من أنوارهم * وكم صدر منهم أودعت علمه صدرى ، وحبر فيهم أفنيت فى فوائده حبرى ، ولم أزل مدة على هذه الحال ، لا أعبأ بما عبالى مما قيل أو يقال ، كتاب الله لى افضل مؤانس * وسميرى اذا احلولكت ظلمة الحنادس ،

نعم السمير كتاب الله ان له   حلاوة هى أحلى من جنى الضرب
به فنون المعانى قد جمعن فما   تفتر من عجب الا إلى عجب
أمر ونهى وأمثال وموعظة   وحكمة أودعت فى أفصح الكتب
لطائف يجتليها كل ذى بصر   وروضة يجتنيها كل ذى أدب

وكانت كثيراً ما تحدثنى فى القديم نفسى ، ان أحبس فى قفص التحرير ما اصطاده الذهن بشبكة الفكر أو اختطفه باز الالهام فى جو حدسى * فأتعلل تارة بتشويش البال (١) بضيق الحال * وأخرى بفرط الملال لسعة المجال ،

---

(١) أنكر جماعة من اهل اللغة مجىء شوش ، وقالوا الصواب ان يقال هوشته فهو مهوش لانه من الهوش وهو اختلاط

إلى ان رأيت فى بعض ليالى الجمعة من رجب الأصم سنة الألف والمائتين والاثنتين والخمسين بعد هجرة النبى صلى الله عليه وسلم رؤية لاأعدها أضغاث أحلام، ولا أحسبها خيالات أوهام * ان الله جل شأنه وعظم سلطانه * أمرنى بطى السموات والارض * ورتق فتقهما على الطول والعرض * فرفعت يدا إلى السماء وخفضت الاخرى إلى مستقر الماء * ثم انتبهت من نومتى * وأنا مستعظم رؤيتى * فجعلت أفتش لها عن تعبير فرأيت فى بعض الكتب أنها إشارة إلى تأليف تفسير * فرددت حينئذ على النفس تعللها القديم * وشرعت مستعينا بالله تعالى العظيم * وكأنى ان شاء الله تعالى عن قريب عند إتمامه بعون عالم سرى ونجواى ، أنادى وأقول غير مبال بتشنيع جهول : هذا تأويل رؤياى ، وكان الشروع فى الليلة السادسة عشرة من شعبان المبارك من السنة المذكورة وهى السنة الرابعة والثلاثون من سنى عمرى جعلها الله تعالى بسنى لطفه معمورة وقد تشرف الذهن المشتت بتأليفه وأحكمت غرف مغانى المعانى بمحكم ترصيفه ، زمن خلافة خليفة الله الاعظم ، وظله المبسوط على خليقته فى العالم مجدد نظام القواعد المحمدية ، ومحدد جهات العدالة الاسلامية سورة الحمد الذى أظهره الرحمن فى صورة الملك لكسر سورة الكافرين ، وآية السيف الذى عوده الفاطر الفتح والنصر وأيده بمرسلات الذاريات فى كل عصر فويل للمنافقين ، من نازعات أرواحهم إذا عبس صمصام عزمه المتين ، حضرة مولانا السلطان ابن السلطان سلطان الثقلين وخادم الحرمين المجدد الغازى محمود خان العدلى بن السلطان عبد الحميد خان أيده الرحمن وأبد ملكه مادام الدوران آمين ، وبعد ان أبرمت حبل النية ونشرت مطوى الأمنية وعرا المخاض قريحة الاذهان وقرب ظهور طفل التفسير للعيان جعلت أفكر ما اسمه وبماذا أدعوه إذا وضعته أمه فلم يظهر لى اسم تهتش له الضمائر وتبتش من سماعه الخواطر فعرضت الحال لدى حضرة وزير الوزراء ونور حديقة البهاء ونور حدقة الوزراء آية الله التى لا تنسخها آية ، ورب النهى الذى ليس له نهاية وصاحب الأخلاق التى ملك بها القلوب ومعدن الاذواق التى يكاد أن يعلم معها الغيوب ؛ مولانا على رضا باشا الازال له الرضا غطاء وفراشا فسماه على الفور وبديهة ذهنه تغنى عن الغور ﴿ روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى ﴾ فياله اسم ما أسماه نسأل الله تعالى أن يطابقه مسماه وأحمد الله تعالى حمدا غضا ، وأصلى وأسلم على نبيه النبيه حتى يرضى . وقد آن وقت الشروع فى المقصود مقدما عليه عدة فوائد يليق أن تكتب بسواد العيون على صفحات الخدود فأقول ﴿ الفائدة الاولى ﴾ فى معنى التفسير والتأويل وبيان الحاجة الى هذا العلم وشرفه * أما معناهما فالتفسير تفعيل من الفسر وهو لغة البيان والكشف والقول بأنه مقلوب السفر مما لا يسفر له وجه ، ويطلق التفسير على التعرية للانطلاق يقال فسرت الفرس اذا عريته لينطلق ولعله يرجع لمعنى الكشف كما لا يخفى بل كل تصاريف حروفه لا تخلو عن ذلك كما هو ظاهر لمن أمعن النظر * ورسموه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التى تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك كمعرفة النسخ وسبب النزول وقصة توضح ما أبهم فى القرآن ونحو ذلك * والتأويل من الأول وهو الرجوع والقول بأنه من الايالة وهى السياسة كأن المؤول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه ليس بشىء ، واختلف فى الفرق بين التفسير والتأويل فقال أبو عبيدة : هما بمعنى ، وقال الراغب : التفسير أعم وأكثر استعماله فى الالفاظ ومفرداتها فى الكتب الالهية وغيرها والتأويل فى المعانى والجمل فى الكتب الالهية خاصة ؛ وقال الماتريدى :

الشىء . واثبته الجوهرى فقال التشويش التخليط ووهمه صاحب القاموس . وقال ابن برى أنه من كلام المولدين ولا أصل له فى العربية . وقد اشتهر هذا اللفظ ووقع فى كلام الزمخشرى وغيره من أهل المعانى كقولهم هذا لف ونشر مشوش . اه مصححه

التفسير القطع بأن مراد الله تعالى كذا والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع، وقيل. التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية ؛ وقيل غير ذلك، وعندى أنه ان كان المراد الفرق بينهما بحسب العرف فكل الأقوال فيه ماسمعتها ومالم تسمعها مخالفة للعرف اليوم إذ قد تعارف من غير نكير أن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف من سجف العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك وان كان المراد الفرق بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقة فلا أظنك فى مرية من رد هذه الأقوال أو بوجه ما فلا أراك ترضى إلا أن فى كل كشف إرجاعا وفى كل إرجاع كشفا فافهم، وأما بيان الحاجة اليه فلان فهم القرآن العظيم - المشتمل على الاحكام الشرعية التى هى مدار السعادة الابدية وهو العروة الوثقى والصراط المستقيم - أمر عسير لا يهتدى اليه إلا بتوفيق من اللطيف الخبير حتى ان الصحابة رضى الله تعالى عنهم على علو كعبهم فى الفصاحة واستنارة بواطنهم بما أشرق عليها من مشكاة النبوة كانوا كثيرا ما يرجعون اليه صلى الله عليه وسلم بالسؤال عن أشياء لم يعرجوا عليها ولم تصل أفهامهم اليها بل ربما التبس عليهم الحال ففهموا غير ما أراده الملك المتعال كما وقع لعدى بن حاتم فى الخيط الأبيض والأسود، ولا شك أنا محتاجون إلى ما كانوا محتاجين اليه وزيادة ﴿ وأما بيان شرفه ﴾ فلان شرف العلم بشرف موضوعه وشرف معلومه وغايته وشدة الاحتياج اليه وهو حائز لجميعها، فان موضوعه كلام الله تعالى وماذا عسى أن يقال فيه، ومعلومه مع أنه مراد الله تعالى الدال عليه كلامه جامع للعقائد الحقة والاحكام الشرعية وغيرها، وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها والوصول الى سعادة الدارين وشدة الاحتياج اليه ظاهرة مما تقدم بل هو رئيس جميع العلوم الدينية لكونها مأخوذة من الكتاب وهى تحتاج من حيث الثبوت أو من حيث الاعتداد إلى علم التفسير وهذا لا ينافى كون الكلام رئيسها أيضا لان علم التفسير لتوقفه على ثبوت كونه تعالى متكلما يحتاج الى الكلام والكلام لتوقف جميع مسائله من حيث الثبوت أو الاعتداد على الكتاب يتوقف على التفسير فيكون كل منهما رئيسا للآخر من وجه على أن رياسة التفسير بناء على ذلك الشرف مما لا ينتطح فيه كبشان، وأما الآثار الدالة على شرفه فكثيرة، أخرج ابن أبى حاتم وغيره من طريق ابن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى: (يؤتى الحكمة) قال: المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومقدمه ومؤخره وحلاله وحرامه وأمثاله ؛ وأخرج أبو عبيدة عن الحسن قال: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن تعلم فيما أنزلت وما أراد بها، وأخرج ابن أبى حاتم عن عمرو بن مرة قال: ما مررت بآية لا أعرفها إلا أحزنتنى لانى سمعت الله يقول: (وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون) الى غير ذلك.

﴿ الفائدة الثانية ﴾ فيما يحتاجه التفسير ومعنى التفسير بالراى - وحكم كلام السادة الصوفية فى القرآن، فأما ما يحتاجه التفسير فأمور ﴿ الأول ﴾ علم اللغة لأن به يعرف شرح مفردات الألفاظ ومعلولاتها بحسب الوضع ولا يكفى اليسير إذ قد يكون اللفظ مشتركا وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر فمن لم يكن عالما بلغات العرب لا يحل له التفسير كما قاله مجاهد وينكل كما قاله مالك - وهذا مما لا شبهة فيه - نعم روى عن أحمد أنه سئل عن القرآن يمثل له الرجل ببيت من الشعر فقال ما يعجبنى - وهو ليس بنص فى المنع عن بيان المدلول اللغوى للعارف كما لا يخفى ﴿ الثانى ﴾ معرفة الاحكام التى للكلم العربية من جهة أفرادها وتركيبها ويؤخذ ذلك من علم النحو ؛ أخرج أبو عبيدة عن الحسن أنه سئل عن الرجل يتعلم العربية يلتمس بها حسن المنطق ويقيم بها قراءته فقال: حسن فتعلمها فان الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها فيهلك فيها - وفى قصة الاسود ما يغنى عن الاطالة ﴿ الثالث ﴾ علم المعانى والبيان والبديع، ويعرف بالاول خواص تراكيب الكلام من جهة إفادتها المعنى - وبالثانى خواصها من حيث اختلافها، وبالثالث وجوه تحسين الكلام وهو الركن

الأقوم واللازم الاعظم فى هذا الشأن كما لا يخفى ذلك على من ذاق طعم العلوم ولو بطرف اللسان ﴿الرابع﴾ تعيين مبهم وتبيين مجمل وسبب نزول ونسخ ويؤخذ ذلك من علم الحديث ﴿الخامس﴾ معرفة الاجمال والتبيين والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ودلالة الأمر والنهى وما أشبه هذا وأخذوه من أصول الفقه ﴿السادس﴾ الكلام فيما يجوز على الله وما يجب له وما يستحيل عليه والنظر فى النبوة ويؤخذ هذا من علم الكلام ولولاه يقع المفسر فى ورطات ﴿السابع﴾ علم القرا آت لأنه به يعرف كيفية النطق بالقرآن ، وبالقرا آت ترجح بعض الوجوه المحتملة على بعض هذا ـ وعد السيوطى مما يحتاج اليه المفسر علم التصريف وعلم الاشتقاق ـ وأنا أظن أن المهارة ببعض ما ذكرنا يترتب عليها ما يترتب عليهما من الثمرة وعد أيضا علم الفقه ولم يعده غيره ولكل وجهة ـ وعد علم الموهبة أيضا من ذلك ـ قال وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم وإليه الاشارة بالحديث «من عمل بما علم أورثه الله علم مالم يعلم» ثم قال ولعلك تستشكل علم الموهبة وتقول هذا شىء ليس فى قدرة الانسان تحصيله وليس كما ظننت والطريق فى تحصيله ارتكاب الأسباب الموجبة له من العمل والزهد إلى آخر ماقاله ، وفيه ان علم الموهبة بعد تسليم انه كسبي إنما يحتاج اليه فى الاطلاع على الاسرار لافى أصل فهم معانى القرآن كما يفهمه كلام البرهان وكثير من المفسرين بصدد الثانى والواقفون على الأسرار ـ وقليل ماهم ـ لا يستطيعون التعبير عن كثير مما أفيض عليهم فضلا عن تحريره وإقامة البرهان عليه على أن ذلك تأويل لاتفسير فلعل السيوطى أراد من عبارته معنى آخر يظهر لك بالتدبر فتدبر ﴿وأما التفسير بالرأى﴾ فالشائع المنع عنه واستدل عليه بما أخرجه أبو داود والترمذى والنسائى من قوله صلى الله عليه وسلم: «من تكلم فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» وفى رواية عن أبى داود «من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» ولا دليل فى ذلك أما أولا فلأن فى صحة الحديث الأول مقالا قال فى المدخل فى صحته نظر وإن صح فانما أراد به ـ والله تعالى أعلم ـ فقد أخطأ الطريق إذ الطريق الرجوع فى تفسير ألفاظه الى أهل اللغة وفى نحو الناسخ والمنسوخ إلى الاخبار وفى بيان المراد منه الى صاحب الشرع فان لم يجد هناك وهنا فلا بأس بالفكرة ليستدل بما ورد على مالم يرد أو أراد من قال بالقرآن قولا يوافق هواه بأن يجعل المذهب أصلا والتفسير تابعا له فيرد اليه بأى وجه فقد أخطأ فالباء على ذلك سببية أو يقال ذلك فى المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله أو فى الجزم بأن مراد الله تعالى كذا على القطع من غير دليل ، وأما الحديث الثانى فله معنيان ، الاول من قال فى مشكل القرآن بما لا يعلم فهو متعرض لسخط الله تعالى ، والثانى وصحح من قال «فى القرآن قولا يعلم أن الحق غيره فليتبوأ مقعده من النار» وأما ثانيا فلأن الادلة على جواز الرأى والاجتهاد فى القرآن كثيرة وهى تعارض ما يشعر بالمنع فقد قال تعالى: (ولو ردوه إلى الرسول والى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقال تعالى: (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) وقال تعالى: (كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الالباب) وأخرج أبو نعيم وغيره من حديث ابن عباس «القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه» وقد دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن عباس بقوله «اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل» وقد روى عن على كرم الله وجهه أنه سئل هل خصكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشىء ؟ فقال ما عندنا غير مافى هذه الصحيفة أوفهم يؤتاه الرجل فى كتابه إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ، والعجب كل العجب ممايزعم أن علم التفسير مضطر الى النقل فى فهم معانى التراكيب ولم ينظر الى اختلاف التفاسير وتنوعها ولم يعلم أن ماورد عنه صلى الله عليه وسلم فى ذلك كالكبريت الاحمر فالذى ينبغى أن يعول عليه أن من كان

متبحراً فى علم اللسان مترقيامنه الى ذوق العرفان وله فى رياض العلوم الدينية أوفى مرتع، وفى حياضها أصفى مكرع يدرك اعجاز القرآن بالوجدان لا بالتقليد وقدغدا ذهنه لما أغلق من دقائق التحقيقات أحسن إقليد فذاك يجوز له أن يرتقى من علم التفسير ذروته ويمتطى منه صهوته ، وأما من صرف عمره بوساوس أرسطاطاليس واختار شوك القتاد على ريش الطواويس فهو بمعزل عن فهم غوامض الكتاب وإدراك ما تضمنه من العجب العجاب، وأما كلام السادة الصوفية فى القرآن فهو من باب الاشارات الى دقائق تنكشف على أرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة وذلك من كمال الايمان ومحض العرفان لا أنهم اعتقدوا أن الظاهر غير مراد أصلا وانما المراد الباطن فقط إذ ذاك اعتقاد الباطنية الملاحدة توصلوا به إلى نفى الشريعة بالكلية وحاشى سادتنا من ذلك كيف وقد حضوا على حفظ التفسير الظاهر وقالوا لا بد منه أولا إذ لا يطمع فى الوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر ومن ادعى فهم أسرار القرآن قبل إحكام التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ الى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب ومما يؤيد أن للقرآن ظاهرا وباطنا ما أخرجه ابن أبى حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس قال: القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون ، لا تنقضى عجائبه ، ولا تبلغ غايته فمن أوغل فيه برفق نجا ومن أوغل فيه بعنف هوى أخبار وأمثال وحلال وحرام وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وظهر وبطن فظهره التلاوة وبطنه التأويل فجالسوا به العلماء وجانبوا به السفهاء ٭ وقال ابن مسعود: من أراد علم الأولين والآخرين فليثل القرآن، ومن المعلوم أن هذا لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر وقد قال بعض من يوثق به لكل آية ستون ألف فهم، وروى عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع» قال ابن النقيب أن ظاهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر وباطنها ما تضمنته من الاسرار التى أطلع الله تعالى عليها أرباب الحقائق، ومعنى قوله ولكل حرف حد ان لكل حرف منتهى فيما أراده الله تعالى من معناه ومعنى قوله: ولكل حد مطلع أن لكل غامض من المعانى والاحكام مطلعا يتوصل به إلى معرفته ويوقف عن المراد به، وقيل فى رواية لكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع والمذكور بوساطة الالفاظ وتأليفاتها وضعا وإفادة وجعلها طرقا الى استنباط الاحكام الخمسة هو الظهر وروح الالفاظ أعنى الكلام المعتلى عن المدارك الآلية بجواهر الروح القدسية هو البطن واليه الاشارة بقول الامير السابق. والحد إما بين الظهر والبطن يرتقى منه اليه وهو المدرك بالجمعية من الجمعية وإما بين البطن والمطلع فالمطلع مكان الاطلاع من الكلام النفسى إلى الاسم المتكلم المشار اليه بقول الصادق لقد تجلى الله تعالى فى كتابه لعباده ولكن لا يبصرون، والحد بينهما يرتقى به من البطن اليه عند ادراك الرابطة بين الصفة والاسم واستهلاك صفة العبد تحت تجليات أنوار صفة المتكلم تعالى شأنه، وقيل الظهر التفسير والبطن التأويل والحد ما تتناهى اليه الفهوم من معنى الكلام والمطلع ما يصعد اليه منه فيطلع على شهود الملك العلام انتهى ٭

فلا ينبغى لمن له أدنى مسكة من عقل بل أدنى ذرة من إيمان أن ينكر اشتمال القرآن على بواطن يفيضها المبدأ الفياض على بواطن من شاء من عباده وياليت شعرى ماذا يصنع المنكر بقوله تعالى (وتفصيلا لكل شيء)، وقوله تعالى (ما فرطنا فى الكتاب من شيء)؟ ويالله تعالى العجب كيف يقول باحتمال ديوان المتنبى وأبياته المعانى الكثيرة ولا يقول باشتمال قرآن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وآياته وهو كلام رب العالمين المنزل على خاتم المرسلين على ماشاء الله تعالى من المعانى المحتجبة وراء سرادقات تلك المبانى (سبحانك هذا بهتان عظيم) بل ما من حادثة ترسم بقلم القضاء فى لوح الزمان إلا وفى القرآن العظيم إشارة اليها فهو المشتمل على خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت ٭

وقد ذكر ابن خلكان فى تاريخه ان السلطان صلاح الدين لما فتح مدينة حلب أنشد القاضى محيي الدين قصيدة بائية

أجاد فيها كل الاجادة وكان من جملتها

وفتحك القلعة الشهباء فى صفر مبشر بفتوح القدس فى رجب

فكان كما قال فسئل القاضى من أين لك هذا فقال أخذته من تفسير ابن برجان فى قوله تعالى: (ألم غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين) قال المؤرخ: فلم أزل أتطلب التفسير المذكور حتى وجدته على هذه الصورة وذكر له حساباً طويلا وطريقاً فى استخراجه وله نظائر كثيرة، ومن المشهور استنباط ابن الكمال فتح مصر على يد السلطان سليم من قوله تعالى: (ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون) فالانصاف كل الانصاف التسليم للسادة الصوفية الذين هم مركز للدائرة المحمدية ماهم عليه واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق اليه

وإذا لم تر الهلال فسلم لأناس رأوه بالأبصار

وسيأتى تتمة لهذا البحث ان شاء الله تعالى والله الهادى إلى سواء السبيل ﴿الفائدة الثالثة﴾ اعلم ان لكتاب الله تعالى أسماء أنهاها شيذلة فى البرهان الى خمسة وخمسين اسما وذكر السيوطى بعد عدها فى الاتقان وجوه تسميته بها ولم يذكر غير ذلك وعندى أنها كلها ترجع بعد التأمل الصادق الى القرآن والفرقان رجوع أسماء الله تعالى الى صفتى الجمال والجلال فهما الأصل فيها، وقد اختلف الناس فى تحقيق لفظ القرآن، فالمروى عن الشافعى وبه قال جماعة انه اسم علم غير مشتق خاص بهذا الكلام المنزل على النبى المرسل صلى الله عليه وسلم وهو معرفاً غير مهموز عنده كما حكاه عنه البيهقى والخطيب وغيرهما، والمنقول عن الأشعرى وأقوام انه مشتق من قرنت الشىء بالشىء اذا ضممته اليه وسمى به عندهم لقران السور والآيات والحروف فيه بعضها ببعض، وقال الفراء هو مشتق من القرائن لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضاً ويشبه بعضها بعضاً وهو على هذين القولين بلا همز أيضاً ونونه أصلية، وقال الزجاج هذا القول غلط والصواب أن ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ونقل حركتها إلى ماقبلها فهو عنده وصف مهموز على فعلان مشتق من القرء بمعنى الجمع ومنه قرأت الماء فى الحوض اذا جمعته وسمى به لأنه جمع السور كما قال أبو عبيدة أو ثمرات الكتب السالفة كما قال الراغب أو لأن القارىء يظهره من فيه أخذا من قولهم ماقرأت الناقة سلى قط (١) كما حكى عن قطرب وعند اللحيانى وجماعة هو مصدر كالغفران سمى به المقروء تسمية المفعول بالمصدر، قال السيوطى: قلت والمختار عندى فى هذه المسألة مانص عليه الشافعى رضى الله تعالى عنه انتهى ـ وانا متبرىء من حولى ـ اقول. قول الزجاج أرق من وجه إذ الشائع فيه الهمز وبه قرأ السبعة ماعدا ابن كثير وقد وجه إسقاطها بما مر آنفا ولم يوجه إثباتها وكأن قول السيوطى محض تقليد لامام مذهبه حيث لم يذكر الدليل ولم يوضح السبيل، وعندى انه فى الأصل وصف أو مصدر كما قال الزجاج واللحيانى لكنه نقل وجعل علما شخصيا كما ذهب اليه الشافعى ومحققو الاصوليين وعليه لا يعرف القرآن لأن التعريف لا يكون الا للحقائق الكلية ولعل من عرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة منه أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن وكذا من قال كالغزالى أنه مانقل بين دفتى المصحف تواتراً أراد تخصيص الاسم بأحد الاقسام الثلاثة مما نقل بين الدفتين ومما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته نحو ـ إنا أنزلنا المال لاقام الصلاة وإيتاء الزكاة ـ ومانقل ولم يتواتر نحو ـ ثلاثة أيام متتابعات ـ ليعلم أن ذلك هو الدليل وعليه الأحكام من نحو منع التلاوة والمس محدثا والا فيرد على الأول إن أريد التمييز أن كونه للاعجاز ليس لازما بينا إذ لا يعرفه إلا الأفراد من العلماء فضلا

(١) أى ماأسقطت ولداً أى ماحملت قط

عن أن يكون ذاتيا فكيف يصح لتعريف الحقيقة وتمييزها وهو إنما يكون بالذاتيات أو باللوازم البينة ، وأيضاً أن معرفة السورة منه متوقفة على معرفته فيدور . ويرد على الثانى مثل ثانى ماورد على الأول إذ معرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن إذ ليس هو إلا ما كتب فيه القرآن فأخذه فى تعريفه دور أيضاً ، هذا وقد قال ساداتنا الصوفية أفاض الله تعالى علينا من فتوحاتهم القدسية : أن القرآن إشارة إلى الذات التى يضمحل بها جميع الصفات فهى المجلى المسمى بالاحدية أنزلها الحق تعالى شأنه على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليكون مشهد الأحدية من الأكوان ، ومعنى هذا الانزال أن الحقيقة الأحدية المتعالية فى ذراها ظهرت فيه صلى الله عليه وسلم بكمالها وما ادخر عنه شيء بل أفيض عليه الكل كرما إلهيا ذاتيا ووصف القرآن فى بعض الآيات بالكريم لذلك إذ أى كرم يضاهى هذا الكرم، وأنى تقاس هذه النعمة بسائر النعم، وأما القرآن الحكيم فهو ية الحقائق الالهية يعرج العبد بالتحقق بها فى الذات شيئا فشيئا على ما اقتضته الحكمة وإلى ذلك أشار الحق تعالى بقوله : (ورتلناه ترتيلا) وهذا الحكم لا ينقطع أبداً إذ لا يزال العبد فى ترق والحق فى تجل فسبحان من لا تقيده الأكوان وهو كل يوم فى شان، وأما القرآن العظيم فى قوله تعالى: (ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم) فهو إشارة إلى الجملة الذاتية لا باعتبار النزول ولا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التى هى فى مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشئون والاعتبارات ولهذا قرن بالعظيم، وأما السبع المثانى فهو ماظهر عليه فى وجوده من التحقق بالصفات السبع ، وأما قوله تعالى: (الرحمن علم القرآن) فهو إشارة إلى أن العبد إذا تجلى عليه الرحمن وجد لذة رحمانية تكسبه معرفة قرآنية فلا يعلم الحق إلا من طريق أسمائه وصفاته، وأما الفرقان عندهم فاشارة إلى حقيقة الأسماء والصفات على اختلاف تنوعاتها فباعتباراتها تتميز كل صفة واسم من غيرها فحصل الفرق فى نفس الحق من حيث اسماؤه وصفاته فان اسمه المنعم غير اسمه المنتقم وصفة الرضا غير صفة الغضب واليه الاشارة بقوله: «سبقت رحمتى غضبى» وهى متفاوتة المراتب فى الفضل نظرا إلى أعيانها لا باعتبار أن فى شيء منها نقصا أو مفضولية ولهذا حكمت بعضها على بعض كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم : « أعوذ بمعافاتك من عقوبتك وأعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك» فكانت المعافاة أفضل من العقوبة والرضا أفضل من السخط فأعاذه بالفاضل مما يليه ، وكذا أعاذه بذاته من ذاته فكما ان الفرق حاصل فى الافعال كذلك فى الصفات بل فى نفس واحدية الذات التى لافرق فيها لكن من غريب شؤنها جمعها النقيضين . قال أبو سعيد : عرفت الله تعالى بجمعه بين الضدين ، ولكونه صلى الله عليه وسلم مظهراً للقرآن والفرقان كان خاتم النبيين ، وإمام المرسلين . لانه ماترك شيئا يحتاج اليه إلا وقد جاء به فلا يجد الذى يأتى بعده من الكمال شيئا مما ينبغى ان ينبه عليه . قال تعالى : (مافرطنا فى الكتاب من شيء) . وقال تعالى : (وكل شيء فصلناه تفصيلا) . الى غير ذلك من الآيات *

﴿ وقد يقال ﴾ القرآن والفرقان إشارتان الى مقام الجمع والفرق بأقسامهما . قالوا ولا بد للعبد الكامل منهما . فان من لا تفرقة له لا عبودية له . ومن لا جمع له لا معرفة له . والجمع عندهم شهود الاشياء بالله تعالى . والتبرى من الحول والقوة إلا بالله وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية والفناء عما سوى الله تعالى وهو المرتبة الاحدية، والفرق أنواع، فرق أول وهو الاحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليقة بحالها، وفرق ثان وهو شهود قيام الخلق بالحق ورؤية الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة من غير احتجاب إحداهما عن الاخرى، وفرق الوصف وهو ظهور الذات الأحدية بأوصافها فى الحضرة الواحدة، وفرق الجمع وهو تكثر الواحد بظهوره فى المراتب

التى هى ظهور شئون الذات الاحدية وتلك الشئون فى الحقيقة اعتبارات محضة لاتحقق لها إلا عند بروز الواحد بصورها وكثيراً مايطلقون القرآن على العلم اللدنى الاجمالى الجامع للحقائق كلها والفرقان على العلم التفصيلى الفارق بين الحق والباطل وكتاب الله تعالى جامع لذلك كله كما لايخفى على أهله، وذكر الشيخ الأكبر قدس سره أن القرآن يتضمن الفرقان، والفرقان لايتضمن القرآن لأن تفاصيل المراتب والأسماء المقتضية لها موجودة فى الجمع والجمع لايوجد فى التفاصيل ولهذا مااختص بالقرآن إلا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فليفهم. ونسأل الله تعالى أن يلهمنا رشدنا ويزيل بعلمه جهلنا إنه على مايشاء قدير ﴿ الفائدة الرابعة ﴾ فى تحقيق معنى أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ﴿اعلم﴾ أن هذه المسألة من أمهات المسائل الدينية والمباحث الكلامية كم زلت فيها أقدام وضلت عن الحق بها أقوام وهى وإن كانت مشروحة فى كتب المتقدمين مبسوطة فى زبر المتأخرين لكنى بحول من عز حوله وفضل من غمرنا فضله أوردها فى هذا الكتاب ليتذكر أولو الألباب بأسلوب عجيب وتحقيق غريب لاأظنك شنفت سمعك بمثل لآليه، ولانورت بصرك بشبه بدر لياليه، فماء ولا كصدى ومرعى ولا كالسعدان

وما كل زهر ينبت الروض طيب ولا كل كحل للنواظر أثمد

﴿فأقول﴾ إن الانسان له كلام بمعنى التكلم الذى هو مصدر وكلام بمعنى المتكلم به الذى هو الحاصل بالمصدر. ولفظ الكلام موضوع لغة للثانى قليلا كان أو كثيراً حقيقة كان أو حكما. وقد يستعمل استعمال المصدر كما ذكره الرضى وكل من المعنيين إما لفظى أو نفسى ﴿ فالأول ﴾ من اللفظى فعل الانسان باللسان وما يساعده من المخارج ﴿ والثانى ﴾ منه كيفية فى الصوت المحسوس ﴿ والأول ﴾ من النفسى فعل قلب الانسان ونفسه الذى لم يبرز إلى الجوارح ﴿ والثانى ﴾ كيفية فى النفس إذ لاصوت محسوسا عادة فيها وانما هو صوت معنوى مخيل. أما الكلام اللفظى بمعنييه فمحل وفاق. وأما النفسى فمعناه الاول تكلم الانسان بكلمات ذهنية وألفاظ مخيلة يرتبها فى الذهن على وجه إذا تلفظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية، ومعناه الثانى هو هذه الكلمات الذهنية والألفاظ المخيلة المرتبة ترتيبا ذهنيا منطبقا عليه الترتيب الخارجى ؟

والدليل على أن للنفس كلاما بالمعنيين الكتاب والسنة فمن الآيات قوله تعالى: (فأسرها يوسف فى نفسه ولم يبدها لهم قال أنتم شر مكانا) فان (قال) بدل من (أسر) أو استئناف بيانى كأنه قيل فماذا قال فى نفسه فى ذلك الاسرار فقيل: (قال أنتم شر مكانا). وعلى التقديرين فالآية دالة على أن للنفس كلاما بالمعنى المصدرى وقولا بالمعنى الحاصل بالمصدر وذلك من أسر والجملة بعدها وقوله تعالى: (أم يحسبون أنا لانسمع سرهم ونجواهم بلى) وفسر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم السر بما أسره ابن آدم فى نفسه. وقوله تعالى: (واذكر ربك فى نفسك) وقوله تعالى: (يخفون فى أنفسهم مالا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شىء ماقتلنا ههنا) أى يقولون فى أنفسهم كما هو الاسرع انسياقا الى الذهن، والآيات فى ذلك كثيرة. ومن الأحاديث مارواه الطبرانى عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سأله رجل فقال: «إنى لأحدث نفسى بالشىء لو تكلمت به لأحبطت أجرى فقال لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن» فسمى صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك الشىء المحدث به كلاما مع أنه كلمات ذهنية. والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولاصارف عنها. وقوله تعالى فى الحديث القدسى «أنا عند ظن عبدى بى وأنا معه إذا ذكرنى فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى» الحديث. وفيه دليل على أن للعبد كلاما نفسياً بالمعنيين، وللرب أيضا كلامانفسيا كذلك ولكن أين التراب من رب الارباب ؟

﴿فالمعنى الاول﴾ للحق تعالى شأنه صفة أزلية منافية للآفة الباطنية التى هى بمنزلة الخرس فى التكلم الانسانى اللفظى ليس من جنس الحروف والالفاظ أصلا وهى واحدة بالذات تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به، وحاصل الحديث من تعلق تكلمه بذكر اسمى تعلق تكلمى بذكر اسمه، والتعلق من الأمور النسبية التى لا يضر تجددها، وحدوث المتعلق إنما يلزم فى التعلق التنجيزى ولا ننكره، وأما التعلق المعنوى التقديرى ومتعلقه فأزليان، ومنه ينكشف وجه صحة نسبة السكوت عن أشياء رحمة غير نسيان كما فى الحديث إذ معناه أن تكلمه الازلى لم يتعلق ببيانها مع تحقق اتصافه أزلا بالتكلم النفسى، وعدم هذا التعلق الخاص لا يستدعى انتفاء الكلام الازلى كما لا يخفى.

﴿والمعنى الثانى﴾ له تعالى شأنه كلمات غيبية وهى ألفاظ حكمية مجردة عن المواد مطلقا نسبية كانت أو خيالية أو روحانية، وتلك الكلمات أزلية مترتبة من غير تعاقب فى الوضع الغيبى العلمى لا فى الزمان إذ لا زمان، والتعاقب بين الاشياء من توابع كونها زمانية ويقرب به من بعض الوجوه وقوع البصر على سطور الصفحة المشتملة على كلمات مرتبة فى الوضع الكتابى دفعة فهى مع كونها مترتبة لا تعاقب فى ظهورها لجميع معلومات الله الذى هو نور السموات والارض مكشوفة له أزلا كما هى مكشوفة له فيما لا يزال ثم تلك الكلمات الغيبية المترتبة ترتبا وضعيا أزليا يقدر بينها التعاقب فيما لا يزال، والقرآن كلام الله تعالى المنزل بهذا المعنى فهو كلمات غيبية مجردة عن المواد مترتبة فى علمه أزلا غير متعاقبة تحقيقا بل تقديرا عند تلاوة الألسنة الكونية الزمانية، ومعنى تنزيلها إظهار صورها فى المواد الروحانية والخيالية والحسية من الالفاظ المسموعة والذهنية والمكتوبة، ومن هنا قال السنيون: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور مقروء بالألسن مسموع بالآذان غير حال فى شىء منها وهو فى جميع هذه المراتب قرآن حقيقة شرعية معلوم من الدين بالضرورة، فقولهم غير حال إشارة إلى مرتبته النفسية الازلية فانه من الشئون الذاتية ولم تفارق الذات ولا تفارقها أبداً ولكن الله تعالى أظهر صورها فى الخيال والحس فصارت كلمات مخيلة وملفوظة مسموعة ومكتوبة مرئية فظهر فى تلك المظاهر من غير حلول إذ هو فرع الانفصال وليس فليس، فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق وإن تنزل فى هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوبا اليه (أما) فى مرتبة الخيال فلقوله ﷺ: «أغنى الناس حملة القرآن من جعله الله تعالى فى جوفه» وأما فى مرتبة اللفظ فلقوله تعالى: (وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن) وأما فى مرتبة الكتابة فلقوله تعالى: (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) وقول الامام أحمد: لم يزل الله متكلما كيف شاء وإذا شاء بلا كيف إشارة إلى مرتبتين، فالأول إلى كلامه فى مرتبة التجلى والتنزل الى مظهر له كقوله ﷺ: «اذا قضى الله الامر فى السماء ضربت الملائكة أجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان» الحديث، والثانى الى مرتبة الكلام النفسى إذ الكيف من توابع مراتب التنزلات والكلام النفسى فى مرتبة الذات مجرد عن المادة فارتفع الكيف بارتفاعها ﴿فالحاصل﴾ لم يزل الله تعالى متكلما وموصوفا بالكلام من حيث تجلى ومن حيث لا، فمن حيث تجليه فى مظهر لكلامه كيف وإذا شاء لم يتكلم بما اقتضاه مظهر تجليه فيكون متكلما بلا كيف كما كان ولم يزل، والاشعرى اذا حققت الحال وجدته قائلا بأن لله تعالى كلاما بمعنى التكلم وكلاما بمعنى المتكلم به وانه بالمعنى الثانى لم يزل متصفا بكونه أمرا ونهيا وخبرا فانها أقسام المتكلم به وأن الكلام النفسى بالمعنى الثانى حروفه غير عارضة للصوت فى الحق والخلق غير أنها فى الحق كلمات غيبية مجردة عن المواد أصلا إذ كان الله تعالى ولم يكن شىء غيره، وفى الخلق كلمات مخيلة ذهنية فهى فى مادة خيالية، فكلمات الكلام النفسى فى جنابه تعالى كلمات حقيقية لأنها ألفاظ حكمية ولا يشترط اللفظ الحقيقى فى كون الكلمة حقيقية إذ قد أطلق الفاروق الكلمة على أجزاء مقالته

المخيلة فى خبر يوم السقيفة (١) والاصل فى الاطلاق الحقيقة، فالاجزاء كلمات حقيقية لغوية مع أنها ليست ألفاظا كذلك إذ ليست حروفها عارضة لصوت واللفظ الحقيقى ما كانت حروفه عارضة وهو لكونه صورة اللفظ النفسى الحكمى دال عليه وهو دال فى النفس على معناه بلاشبهة ولا انفكاك فيصدق على اللفظ النفسى بمعناه أنه مدلول اللفظ الحقيقى ومعناه، فتفسير المعنى النفسى المشهور عن الأشعرى بمدلول اللفظ وحده كما نقله صاحب المواقف عن الجمهور لاينافى تفسيره بمجموع اللفظ والمعنى كما فسره هو أيضا وذلك بأن يحمل اللفظ فى قوله على النفسى وفى قول الجمهور على الحقيقى، ولاشك حينئذ أن مجموع النفسى ومعناه من حيث المجموع يصدق عليه أنه مدلول اللفظ الحقيقى وحده لأن اللفظ الحقيقى لكونه صورة النفسى فى مرتبة تنزله دال عليه، ويدل على أن المراد المجموع قول إمام الحرمين فى الارشاد: ذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس وهو القول أى المقول الذى يدور فى الخلد وهو اللفظ النفسى الدال على معناه بلا انفكاك ـ نعم عبارة صاحب المواقف غير واضحة فى المقصود وله مقالة مفردة فى ذلك.

ومحصولها كما قال السيد قدس سره أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ لما قال الكلام النفسى هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ماهو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن الألفاظ خاصة حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية مابين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة ﴿ ومايقال ﴾ من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة وهذا الذى ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيته انتهى ﴿ واعتراضه ﴾ الدوانى بوجوه قال ﴿ أما أولا ﴾ فلان مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهى ولا خبر وإنما يصير أحد هذه الامور بحسب التعلق وهذه الاوصاف لاتنطبق على الكلام اللفظى وإنما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف ﴿ وأما ثانيا ﴾ فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضى إلى كون الاصوات مع كونها أعراضا سيالة موجودة بوجود لاتكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل أن يقال الحركة توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها ﴿ وأما ثالثا ﴾ فلأنه يؤدى إلى أن يكون الفرق بين مايقوم بالقارئ من الالفاظ وبين مايقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة ﴿ فنقول ﴾ هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ وإن لم يوجب وكان مايقوم بالقارئ ومايقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما إنما يكون باجتماعه

(١) حيث قال فلما سكت أى خطيب الانصار: ـ أردت أن اتكلم وكنت زورت فى نفسى مقالة أعجبتنى أريد أن أقدمها بين يدى أبى بكر ـ الى أن قال ـ فكان هو أعلم مني وأوقر والله ماترك من كلمة أعجبتني فى تزويرى إلا قال فى بديهته مثلها أو أفضل منها ـــ الاثر بطوله اهـ منه

وعدمه اللذين هما من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية مجانسا لصفات المخلوقات *

﴿ وأما رابعا ﴾ فلان لزوم ماذكره من المفاسد وهم، فان تكفير من أنكر كون مابين الدفتين كلام الله تعالى إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر أما اذا اعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته بل هو دال على الصفة القائمة بذاته لايجوز تفكيره أصلا كيف وهو مذهب أكثر الاشاعرة ماخلا المصنف وموافقيه . وماعلم من الدين من كون مابين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة إنما هو بمعنى كونه دالا على ماهو كلام الله تعالى حقيقة لاعلى أنه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى أنه من ضروريات الدين مع أنه خلاف مانقله عن الاصحاب. وكيف يزعم أن هذا الجم الغفير من الاشاعرة أنكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك ﴿ وأما خامسا ﴾ فلأن الأدلة الدالة على النسخ لايمكن حملها على التلفظ بل ترجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقى تلاوته انتهى ﴿ والجواب ﴾ أما عن الاول فهو أن الحق عز اسمه له كلام بمعنى التكلم وكلام بمعنى المتكلم به . وما هو أمر واحد ، المعنى الأول وهو صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به من الكتب والكلمات وأنها ليست من جنس الحروف والالفاظ أصلا لا الحقيقية ولا الحكمية وما ذكر فى الاعتراض ينطبق عليه بلا كلفة ﴿ والدليل ﴾ على أن المنعوت بهذه الاوصاف عند الشيخ هو المعنى الاول ، نقل الامام أن الكلام الازلى لم يزل متصفا بكونه أمراً نهيا خبراً ولاشك أن هذه أقسام المتكلم به وكل من كان قائلا بانقسام الثانى كان المنعوت بالوحدة ذاتا والتعدد تعلقا المعنى الأول عنده جمعاً بين الكلامين ﴿ وأما ﴾ عن الثانى فهو أن ذلك إنما يلزم إذا أريد من اللفظ الحقيقى؛ وأما إذا أريد النفسى الحكمى فلا ورود له لان الالفاظ النفسية كلها مجتمعة الأجزاء فى الوجود العلمى مع كونها مترتبة كما ذكره هو نفسه وكلام صاحب المواقف محتمل للتأويل كما تقدم فليحمل عليه سعياً بالاصلاح مهما أمكن ﴿ وأما ﴾ الثالث فهو أن الايراد مبنى على ظن أن المراد باللفظ الحقيقى مع أنه محتمل لان يراد النفسى كما يقتضيه ظاهر تشبيهه بالقائم بنفس الحافظ . ﴿ وأما ﴾ الرابع فهو أن الكلام النفسى عند أهل الحق هو مجموع اللفظ النفسى والمعنى ، ولكن ظاهر كلام صاحب المواقف يدل على أنه فهم من ظاهر كلام بعض الاصحاب أن مرادهم بالمعنى هو المقابل للفظ مجرداً عن اللفظ مطلقا وقد سمعهم يقولون إن الكلام اللفظى ليس كلامه تعالى حقيقة بل مجازا ، فاذا انضم قولهم بنفى كونه كلاما حقيقة شرعية إلى قولهم فى ظنه أن النفسى هو المعنى المقابل للفظ لزم من هذا ماهو فى معنى القول بكون اللفظى من مخترعات البشر ولا يخفى استلزامه للمفاسد ولكن لم يريدوا بالمجاز الشرعى فان إطلاق كلام الله تعالى المسموع متواتر فلا يتأتى نفيه لاحد بل المراد أن الكلام إنما يتبادر منه ماهو وصف للمتكلم وقائم به قياما يقتضيه حقيقة الكلام وذات المتكلم فى الحق والخلق على الوجه اللائق بكل - وأما مايتلى فهو حروف عارضة للصوت الحادث ولا شك أنه ليس قائما بذاته سبحانه من حيث هو هو بل هو صورة من صور كلامه القديم القائم به تعالى ومظهر من مظاهر تنزلاته فهو دال على الحقيقى القائم فسمى كلاما حقيقة شرعية لذلك وفيه إطلاق لاسم الحقيقة على الصورة فيكون مجازا من هذا الوجه وإلى هذا يشير كلام التفتازانى فلا يلزم شىء من المفاسد واعتراض صاحب المواقف مبنى على ظنه ﴿ وأما الخامس ﴾ فهو أن كلام صاحب المواقف ليس نصافي أن الضمير راجع الى التلفظ بل يحتمل أن يكون راجعا إلى الملفوظ وذلك أنه قال المعنى الذى

فى النفس لاترتب فيه كما هو قائم بنفس الحافظ ولا ترتب فيه وقد مر أن المراد به مجموع اللفظ النفسى والمعنى كما يقتضيه ظاهر التشبيه بالقائم بنفس الحافظ ولا شك أنه لاترتب فيه أى لاتعاقب فيه فى الوجود العلمى وحينئذ فقولهم نعم الترتب إنما يحصل فى التلفظ معناه أن الترتب فى المعنى النفسى الذى هو مجموع اللفظ النفسى والمعنى إنما يحصل فى التلفظ الخارجى لضرورة عدم مساعدة الآلة، فقوله : وهو الذى هو حادث أى الملفوظ بالتلفظ الخارجى الذى هو الصورة حادث لا اللفظ النفسى وتحمل الادلة التى تدل على الحدوث على حدوثه أى الملفوظ بالتلفظ الخارجى وعلى هذا لا ورود للاعتراض أصلا ﴿ ومنهم ﴾ من اعترض أيضا بأنهم اشتركوا فى المعجزة أن تكون فعل الله تعالى أو مايقوم مقامه كالنزول فلا يكون القرآن اللفظى الذى هو معجزة قديما صفة له تعالى ولا يخفى أن المعجزة هو القرآن فى مرتبة تنزله الى الالفاظ الحقيقية العربية فكونه لفظا حقيقيا عربيا مجعول (١) بالنص فيكون معجزة بلا شبهة، والقديم على ماحقق هو القرآن اللفظى النفسى الذى هو مجموع اللفظ النفسى والمعنى، وهذا واضح لمن ساعدته العناية، وقد شنع على الشيخ الاشعرى فى هذا المقام أقوام تشابهت قلوبهم - واتحدت أغراضهم - وإن اختلفت أساليبهم - وهاأنا بحوله تعالى راد لاعتراضاتهم بعد نقلها غير هياب ولا وكل وإن اتسع علم أهلها فالبعوضة قد تدمى مقلة الاسد - وفضل الله تعالى ليس مقصورا على أحد *

﴿ فأقول ﴾ قال تلميذ مولانا الدوانى عفيف الدين الايجى ماحاصله ان هذا الذى تدعيه الاشاعرة من أن للكلام معنى آخر يسمى النفسى باطل فانا إذا قلنا زيد قائم فهناك أربعة أشياء (الاول) العبارة الصادرة عنه (والثانى) مدلول هذه العبارة وماوضع له هذه الالفاظ من المعانى المقصودة بها (الثالث) علمه بثبوت تلك النسبة وانتفائها ﴿ الرابع ﴾ ثبوت تلك النسبة وانتفاؤها فى الواقع، والاخيران ليسا كلاماً اتفاقا، والاول لا يمكن أن يكون كلام الله حقيقة على مذهبهم فبقى الثانى وكذا نقول فى الأمر والنهى ههنا ثلاثة أمور (الأول) الارادة والكراهة الحقيقية (الثانى) اللفظ الصادر عنه (الثالث) مفهوم لفظه ومعناه - والاول ليس كلاما اتفاقا - والثانى كذلك على مذهبهم فبقى الثالث وبه صرح أكثر محققيهم وكونه كلامانفسياً ثابتالله تعالى شأنه محكوما عليه بأحكام مختلفة باطل من وجوه (الاول) أنه مخالف للعرف واللغة فان الكلام فيهما ليس الا المركب من الحروف (الثانى) أنه لايوافق الشرع إذ قد ورد فيما لا يحصى كتابا وسنة أن الله تعالى ينادى عباده، لاريب أن النداء لا يكون إلا بصوت بل قد صرح به فى الاخبار الصحيحة (٢) وباب المجاز وإن لم يغلق بعد إلا أن حمل مايزيد على نحو مائة ألف من الصرائح على خلاف معناها مما لا يقبله العقل السليم (الثالث) أن ماقالوه من كون هذا المعنى النفسى واحداً يخالف العقل فانه لاشك أن مدلول اللفظ فى الامر يخالف مدلوله فى النهى - ومدلول الخبر يخالف مدلول الانشاء - بل مدلول أمر مخصوص غير مدلول أمر آخر وكذا فى الخبر - ولا يرتاب عاقل أن مدلول اللفظ لا يمكن أن يكون غير القرآن وسائر الكتب السماوية فيلزم أن يكون كل واحد مشتملا على مااشتمل عليه الآخر وليس كذلك وكيف يكون معنى واحد خبراً وانشاء محتملا للتصديق والتكذيب وغير محتمل وهو جمع بين النفى والاثبات انتهى *

﴿ ولا يخفى ﴾ أن مبنى جميع اعتراضاته على فهمه أن مرادهم بالمعنى النفسى هو مدلول اللفظ وحده أى المعنى المجرد عن مقارنة اللفظ مطلقا ولو حكميا وقد عرفت أنه ليس كذلك بل المراد به مجموع اللفظ النفسى والمعنى وهو الذى يدور

---

(١) قال تعالى « انا جعلناه قرآنا عربيا » ه منه (٢) منها مارواه البخارى عن أبى سعيد قال ﷺ « قال الله ياآدم فيقول لبيك وسعديك فينادى بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار » الحديث اه منه

فى الخلد وتدل عليه العبارات كما صرح به إمام الحرمين ـ وعليه اذا قال القائل زيد قائم فهناك أربعة أشياء كما ذكر المعترض وشيء خامس تركه وهو المراد وهى هذه الجملة بشرط وجودها فى الذهن بألفاظ مخيلة ذهنية دالة على معانيها فى النفس وهذا يعنونه بالكلام النفسى فلا محذور (ونقول) على سبيل التفصيل (أما الاول) فجوابه أنه إنما تتم المخالفة اذا لم يكن عندهم مجموع اللفظ النفسى والمعنى فحيث كان لا مخالفة لان الكلام حينئذ مركب من الحروف إلا أنها نفسية غيبية فى الحق ـ خيالية فى الخلق (وأما الثانى)فجوابه أن هذا الذى لا يحصى ليس فيه سوى أن الحق سبحانه وتعالى متكلم بكلام حروفه عارضة للصوت لأنه لا يتكلم إلا به فلا ينتهض ما ذكر حجة على الشيخ بل إذا أمعنت النظر رأيت ذلك حجة له حيث بين أن الله تعالى لا يتكلم بالوحى لفظا حقيقيا إلا على طبق ما فى علمه وكلما كان كذلك كان الكلام اللفظى صورة من صور الكلام النفسى ودليلا من أدلة ثبوتها (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل) ٭

﴿ وأما الثالث ﴾ فجوابه ان المنعوت بأنه واحد بالذات تتعدد تعلقاته هو الكلام بمعنى صفة المتكلم ووحدته مما لا شك لعاقل فيها ـ وأما الكلام النفسى بمعنى المتكلم به فليس عنده واحدا بل نص فى الابانة على انقسامه إلى الخبر والامر والنهى فى الازل فلا اعتراض ـ وقال النجم سليمان الطوفى: إنما كان الكلام حقيقة فى العبارة مجازا فى مدلولها لوجهين (أحدهما) أن المتبادر إلى فهم أهل اللغة من إطلاق الكلام إنما هو العبارة والمبادرة دليل الحقيقة (الثانى) أن الكلام مشتق من الكلم لتأثيره فى نفس السامع والمؤثر فيها إنما هو العبارات لا المعانى النفسية بالفعل ـ نعم هى مؤثرة للفائدة بالقوة، والعبارة مؤثرة بالفعل فكانت أولى بأن تكون حقيقة والاخرى مجازا ـ وقال المخالفون: استعمل لغة فى النفسى والعبارة (قلنا) نعم لكن بالاشتراك أو بالحقيقة فيما ذكرناه وبالمجاز فيما ذكرتموه والاول ممنوع ـ قالوا الاصل فى الاطلاق الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك ـ ثم أن لفظ الكلام أكثر ما يستعمل فى العبارات والكثرة دليل الحقيقة ـ وأما قوله تعالى: (يقولون فى أنفسهم) فمجاز دل على المعنى النفسى بقرينة (فى أنفسهم) ولو أطلق لما فهم إلا العبارة، وأما قوله تعالى: (وأسروا قولكم) الآية فلا حجة فيه لأن الاسرار خلاف الجهر وكلاهما عبارة عن أن يكون أرفع صوتا من الآخر ـ وأما بيت الأخطل فالمشهور أن البيان ـ وبتقدير أن يكون الكلام فهو مجاز عن مادته وهو التصورات المصححة له إذ من لم يتصور ما يقول لا يوجد كلاما ثم هو مبالغة من هذا الشاعر بترجيح الفؤاد على اللسان انتهى وفيه ما لا يخفى ٭

أما أولا فلأن ما ادعاه من التبادر إنما هو لكثرة استعماله فى اللفظى لمسيس الحاجة اليه لا لكونه الموضوع له خاصة بدليل استعماله لغة وعرفا فى النفسى والاصل فى الاطلاق الحقيقة ـ وقوله والاصل عدم الاشتراك قلنا: نعم إن أردت به الاشتراك اللفظى ونحن لا ندعيه وإنما ندعى الاشتراك المعنوى وذلك أن الكلام فى اللغة بنقل النحويين ما يتكلم به قليلا كان أو كثيرا حقيقة أو حكما (وأما ثانيا) فلأن ما ادعاه من أن المؤثر فى نفس السامع إنما هو العبارات لا المعانى النفسية الامر فيه بالعكس بدليل أن الانسان إذا سمع كلاما لا يفهم معناه لا تؤثر ألفاظه فى نفسه شيئا وقد يتذكر الانسان فى حالة سروره كلاما يحزنه ـ وفى حالة حزنه كلاما يسره فيتأثر بهما ولا صوت ولا حرف هناك وإنما هى حروف وكلمات مخيلة نفسية وهو الذى عناه الشيخ بالكلام النفسى وعلى هذا فالسامع فى قولهم ـ لتأثيره فى نفس السامع ـ ليس بقيد والتأثير فى النفس مطلقا معتبر فى وجه التسمية (وأما ثالثا) فلأن ما قاله فى قوله تعالى: (يقولون فى أنفسهم) من أنه مجاز دل على المعنى النفسى فيه بقرينة (فى أنفسهم) ولو أطلق لما فهم إلا العبارة يرده قوله تعالى (يقولون بأفواههم) وفى آية (بألسنتهم ما ليس فى قلوبهم) إذ لو كان مجرد ذكر (فى أنفسهم) قرينة على كون القول مجازا فى النفسى لكان ذكر (بأفواههم ـ وبألسنتهم) قرينة على كونه مجازا فى العبارة واللازم باطل فكذا الملزوم ـ نعم التقييد دليل على

أن القول مشترك معنى بين النفسى واللفظى وعين به المراد من فرديه فهولنا لا علينا (وأمارابعا) فلأن ماذكره فى قوله تعالى: (وأسروا) الآية تحكم بحت لأن السر كما قال الزمخشرى ماحدث به الرجل نفسه أو غيره فى مكان خال ويساعده الكتاب والأثر واللغة كما لا يخفى على المتتبع (وأماخامسا) فلأن ماذكره فى بيت الأخطل خطل من وجوه (أما أولا) فعلى تقدير أن يكون المشهور البيان بدل الكلام يكفينا فى البيان لأنه (١) إما اسم مصدر بمعنى مايبين به أو مصدر بمعنى التبيين وعلى الاول هو بمعنى الكلام ولا فرق بينهما إلا فى اللفظ، وعلى الثانى هو مستلزم للكلام النفسى بمعنى المتكلم به إن كان المراد به التبيين القلبى أعنى ترتيب القلب للكلمات الذهنية على وجه إذا عبر عنها باللسان فهم غيره ماقصده منها (وأماثانيا) فلأن قوله وبتقدير أن يكون الخ إقرار بالكلام النفسى من غير شعور

﴿وأماثالثا﴾ فلأن دعوى المجاز تحكم مع كون الاصل فى الاطلاق الحقيقة (وأمارابعا) فلأن دعوى أن ذلك مبالغة من هذا الشاعر خلاف الواقع بل هو تحقيق من غير مبالغة كما يفهم مما سلف، فما ذكره هذا الشاعر كلمة حكمة سواء نطق بها على بينة من الامر أو كانت منه رمية من غير رام فان معناه موجود فى حديث أبى سعيد «العينان دليلان والاذنان قمعان واللسان ترجمان ـ الى أن قال ـ والقلب ملك فاذا صلح» الحديث وفى حديث أبى هريرة «القلب ملك وله جنود ـ الى أن قال ـ واللسان ترجمان» الحديث فما قيل (٢) ان هذا الشاعر نصرانى عدو الله تعالى ورسوله فيجب اطراح كلام الله تعالى ورسوله تصحيحا لكلامه أو حمله على المجاز صيانة لكلمة هذا الشاعر عنه، وأيضا يحتاجون إلى إثبات هذا الشعر والشهرة غير كافية فقد فتش ابن الخشاب دواوين الاخطل العتيقة فلم يجد فيها البيت انتهى كلام أوهن وأوهى من بيت العنكبوت وأنه لأوهن البيوت (أما أولا) فلان كلام هذا العدو موافق لكلام الحبيب حتى لكلام المنكرين للكلام النفسى حيث اعترفوا به فى عين إنكارهم (وأما ثانيا) فلأنا أغنانا الله تعالى ورسوله من فضله عن إثبات هذا الشعر (وأماثالثا) فلان عدم وجدان ابن الخشاب لا يدل على انتفائه بالكلية كما لا يخفى، والحاصل أن الناس أكثروا القال والقيل فى حق هذا الشيخ الجليل وكل ذلك من باب

وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم

نعم البحث دقيق لا يرشد اليه إلا توفيق كم أسهر أناسا وأكثر وسواسا وأثار فتنة وأورث محنة وسجن أقواما وأم إماما

مرام شط مرمى العقل فيه ودون مداه بيد لا تبيد

ولكن بفضل الله تعالى قد أتينا فيه بلب اللباب، وخلاصة ماذكره الاصحاب، وقد اندفع به كثير مما أشكل على الاقوام، وخفى على أفهام ذوى الافهام، ولا حاجة معه إلى ماقاله المولى المرحوم غنى زاده فى التخلص عن هاتيك الشبه بما نصه، ثم اعلم أنى بعد ماحررت البحث بعثنى فرط الانصاف إلى أنه لا ينبغى لذى الفطرة السليمة أن يدعى قدم اللفظ لاحتياجه الى هذه التكلفات و كذا كون الكلام عبارة عن المعنى القديم لركاكة توصيف الذات به كيف ومعنى قصة نوح مثلا ليس بشىء يمكن اتصاف الذات به إلا بتمحل بعيد، فالحق الذى لا محيد عنه هو أن المعانى كلها موجودة فى العلم الازلى بوجود علمى قديم لكن لما كان فى ماهية بعضها داعية البروز فى الخارج بوجود لفظى حادث حسبما يستدعيه حدوث الحوادث فيما لا يزال اقتضى الذات اقتضاء أزليا إبراز ذلك البعض فى الخارج بذلك الوجود الحادث فيما لا يزال فهذا الاقتضاء صفة قديمة للذات هو بها فى الازل مسماة بالكلام

(١) فيه استخدام فلا تغفل اه منه (٢) قائله الموفق بن قدامة اه منه

النفسي وأثره الذي هو ظهور المعنى القديم باللفظ الحادث إنما يكون فيما لايزال والمغايرة بينه وبين صفة العلم ظاهرة وهذا هو غاية الغايات في هذا الباب ، والحمد لله على ما خصني بفهمه من بين أرباب الالباب انتهى *

وفيه أنه غاية الغايات في الجسارة على رب الأرباب وإحداث صفة قديمة ما أنزل الله تعالى بها من كتاب إذ لم يرد في كتاب الله تعالى ولا في سنة نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ولا روى عن صحابي ولا تابعي تسمية ذلك الاقتضاء كلاما بل لا يقتضيه عقل ولا نقل على أنه لا يحتاج إليه عند من أخذت العناية بيديه ، هذا وإذا سمعت ما تلوناه، ووعيت ما حققناه فاسمع الآن تحقيق الحق في كيفية سماع موسى عليه السلام كلام الحق ﴿فأقول﴾ الذي انتهى إليه كلام أئمة الدين كالماتريدي والأشعري وغيرهما من المحققين أن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغا لا ينبغي معه تأويل ، ولا يناسب في مقابلته قال وقيل، فقد قال تعالى: (وناديناه من جانب الطور الأيمن) *(وإذ نادى ربك موسى) ، (نودي من شاطىء الوادي الأيمن) (إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى) ، (نودي أن بورك من في النار ومن حولها) واللائق بمقتضى اللغة والأحاديث أن يفسر النداء بالصوت (١) بل قد ورد إثبات الصوت لله تعالى شأنه في أحاديث لا تحصى، وأخبار لا تستقصى *

﴿ روى ﴾ البخاري في الصحيح « يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان » ومن علم أن لله تعالى الحكيم أن يتجلى بما شاء وكيف شاء وأنه منزه في تجليه قريب في تعاليه لا تقيده المظاهر عند أرباب الاذواق إذ له الاطلاق الحقيقي حتى عن قيد الاطلاق زالت عنه إشكالات واتضحت لديه متشابهات (٢) * ومما يدل على ثبوت التجلي في المظهر لله تعالى قول ابن عباس ترجمان القرآن في قوله تعالى: (أن بورك من في النار) كما في الدر المنثور يعني تبارك وتعالى نفسه كان نور رب العالمين في الشجرة، وفي رواية عنه كان الله في النور ونودي من النور، وفي صحيح مسلم حجابه النور ، وفي رواية له حجابه النار. ودفع الله سبحانه توهم التقييد بما ينافي التنزيه بقوله: (وسبحان الله) أي عن التقييد بالصورة والمكان والجهة وإن ناداك منها لكونه موصوفا بصفة رب العالمين فلا يكون ظهوره مقيداً له بل هو المنزه عن التقييد حين الظهور (ياموسى إنه) أي المنادي المتجلي (أنا الله العزيز) فلا أتقيد لعزتي ولكني (الحكيم) فاقتضت حكمتي الظهور والتجلي في صورة مطلوبك فالمسموع على هذا صوت وحرف سمعهما موسى عليه السلام من الله تعالى المتجلي بنوره في مظهر النار لما اقتضته الحكمة فهو عليه السلام كليم الله تعالى بلا واسطة لكن من وراء حجاب مظهر النار وهو عين تجلي الحق تعالى له. وأما ما شاع عن الاشعري من القول بسماع الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى فهو من باب التجويز والامكان لا أن موسى عليه السلام سمع ذلك بالفعل إذ هو خلاف البرهان ، ومما يدل على جواز سماع الكلام النفسي بطريق خرق العادة قوله تعالى في الحديث القدسي « ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به » الحديث ، ومن الواضح أن الله تبارك وتعالى إذا كان بتجليه النوري المتعلق بالحروف غيبية كانت أو خيالية

---

(١) قال في القاموس : النداء بالكسر والضم الصوت اه منه (٢) مثل قوله تعالى: (فاينما تولوا فثم وجه الله) (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) وحديث «إذا كان يوم الجمعة نزل ربنا تبارك وتعالى من عليين على كرسيه-إلى أن قال- ثم يصعد تبارك وتعالى على كرسيه» وحديث «فاذا الرب قد أشرف عليها من فوقهم فقال السلام عليكم يااهل الجنة » الى غير ذلك اه منه

أو حسية سمع العبد على الوجه اللائق الجامع (ليس كمثله شيء) عند من يتحقق معنى الاطلاق الحقيقى صح أن يتعلق سمع العبد بكلام ليس حروفه عارضة لصوت لانه بالله يسمع إذذاك والله سبحانه يسمع السر والنجوى *

والامام الماتريدى أيضا يجوز سماع ماليس بصوت على وجه خرق العادة كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة فى كتاب التوحيد . فما نقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة فمراده الاستحالة العادية فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق ، ومعنى قول الاشعرى ان كلام الله تعالى القائم بذاته يسمع عند تلاوة كل تال وقراءة كل قارىء أن المسموع أولا وبالذات عند التلاوة إنما هو الكلام اللفظى الذى حروفه عارضة لصوت القارىء بلا شك لكن الكلمات اللفظية صور الكلمات الغيبية القائمة بذات الحق فالكلام النفسى مسموع بعين سماع الكلام اللفظى لأنه صورته لا من حيث الكلمات الغيبيه فانها لا تسمع إلا على طريق خرق العادة ﴿وقول﴾ الباقلانى إنما تسمع التلاوة دون المتلو والقراءة دون المقروء يمكن حمله على أنه أراد إنما يسمع أولا و بالذات التلاوة أى المتلو اللفظى الذى حروفه عارضة لصوت التالى لا النفسى الذى حروفه غيبية مجردة عن المواد الحسية والخيالية فلا نزاع فى التحقيق أيضاً *

والفرق بين سماع موسى عليه السلام كلام الله تعالى وسماعنا اله على هذا أن موسى عليه السلام سمع من الله عز وجل بلا واسطة لكن من وراء حجاب ونحن إنما نسمعه من العبد التالى به بين سماع الكلام اللفظى المتلو بلسانه العارض حروفه لصوته لا من الله تعالى المتجلى من وراء حجاب العبد فلا يكون سماعا من الله تعالى بلا واسطة وهذا واضح عند من له قدم راسخة فى العرفان وظاهر عند من قال بالمظاهر مع تنزيه الملك الديان. وأنت إذا أمعنت النظر فى قول أهل السنة القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق وهو مقروء بألسنتنا مسموع بآذاننا محفوظ فى صدورنا مكتوب فى مصاحفنا غير حال فى شيء منها رأيته قولا بالمظاهر ودالا على أن تنزل القرآن القديم القائم بذات الله تعالى فيها غير قادح فى قدمه لكونه غير حال فى شيء منها مع كون كل منها قرآنا حقيقة شرعية بلا شبهة وهذا عين الدليل على أن تجلى القديم فى مظهر حادث لا ينافى قدمه وتنزيهه وليس من باب الحلول ولا التجسيم، ولا قيام الحوادث بالقديم ولا مايشا كل ذلك من شبهات تعرض لمن لا رسوخ له فى هاتيك المسالك، ومنه يظهر معنى ظهور القرآن فى صورة الرجل الشاحب يلقى صاحبه حين ينشق عنه القبر وظهوره خصماً لمن حمله فخالف أمره وخصماً دون من حمله فحفظ الامر بل من أحاط خبرا بأطراف ما ذكرناه وطاف فكره المتجرد عن مخبط الهوى فى كعبة حرم ما حققناه اندفع عنه كل إشكال فى هذا الباب ورأى أن تشنيع ابن تيمية وابن القيم وابن قدامة وابن قاضى الجبل والطوفى وأبى نصر وأمثالهم(١) صرير باب أو طنين ذباب وهم وان كانوا فضلاء محققين وأجلاء مدققين

(١) وما ذكره المؤلف رحمة الله تعالى فى حق هؤلاء الأئمة مبالغ فيه . ولعله لم يطلع على مولفاتهم فان للامام ابن تيمية كتابا شرح فيه حديث النزول وبين صفة الكلام والنزول وغير ذلك من صفات الله تعالى وانه لا فرق بينها فى الاعتقاد بابقائها على ظاهرها بدون تحريف ولا تأويل ولا تصحيف وأورد كلام علماء السلف فى ذلك . وللامام ابن القيم أيضا كتاب سماه اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية عنى بهؤلاء المؤولين لصفات الله بما لم يرد به دليل من كتاب ولا سنة ولا قول لصحابى ولا تابعى ، وحاصل اعتقاد السلف فى ذلك أن لله كلاما هو صفته كما أخبر بذلك فى كتابه وعلى لسان رسوله وأنه ليس كمثله شيء والبحث فى ذلك ليس من سنة السلف وأئمة الدين بل هو من المتكلمين الذين أشرب فى قلوبهم نقل علوم اليونانيين زمن المأمون فأكسبهم خيالات وهمية فى أذهانهم وفرضيات فاسدة واحتمالات ما أنزل الله بها من سلطان. نسأل الله إصلاح الأمة والعمل بما كان عليه سلفها : اه مصححه منير

لكنهم كثيراً ماانحرفت أفكارهم واختلطت أنظارهم فوقعوا فى علماء الأمة وأكابر الأئمة وبالغوا فى التعنيف والتشنيع وتجاوزوا فى التسخيف والتفظيع ولولا الخروج عن الصدد لوفيتهم الكيل صاعا بصاع ولتقدمت اليهم بما قدموا باعا بباع ولعلمتهم كيف يكون الهجاء ؛ بحروف الهجاء . ولعرفتهم إلام ينتهى المراء بلا مراء ٭

فلى فرس للحلم بالحلم ملجم ولى فرس للجهل بالجهل مسرج

فمن رام تقويمى فانى مقوم ومن رام تعويجى فانى معوج

على أن العفو أقرب للتقوى . والاغضاء مبنى الفتوة وعليه الفتوى . والسادة الذين تكلم فيهم هؤلاء إذا مروا باللغو مروا كراما، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا اسلاما، وحيث تحرر الكلام فى الكلام على مذهب أهل السنة واندفع عنه بفضل الله تعالى كل محنة ومهنة ، فلا بأس بأن نحكى بعض الاقوال ، كما حكى الله تعالى كثيرا من أقوال ذوى الضلال ، وبعد أن رسخ الحق فى قلبك ، وتغلغل فى سويدائه كلام ربك لاأخشى عليك من سماع باطل لا يزيدك إلا حقا . وكاذب لا يورثك إلا صدقا ﴿ فنقول ﴾ أما المعتزلة فاتفقوا كافة على أن معنى كونه تعالى متكلما أنه خالق الكلام على وجه لا يعود اليه منه صفة حقيقية كما لا يعود اليه من خلق الاجسام وغيرها صفة حقيقية ، واتفقوا أيضاً على أن كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات وأنه محدث مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائى وابنه أبو هاشم إلى أنه حادث فى محل ، ثم زعم الجبائى أن الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارىء كلاما لنفسه فى محل القراءة وخالفه الباقون ، وذهب أبو الهذيل بن العلاف وأصحابه إلى أن بعضه فى محل وهو قوله كن ، وبعضه لافى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار ، وذهب الحسن بن محمد النجار إلى أن كلام البارى إذا قرىء فهو عرض وإذا كتب فهو جسم ، وذهبت الامامية والخوارج والحشوية إلى أن كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات ، ثم اختلف هؤلاء فذهب الحشوية إلى أنه قديم أزلى قائم بذات الرب تعالى لكن منهم من زعم أنه من جنس كلام البشر وبعضهم قال لا بل الحرف حرفان والصوت صوتان قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث ، وأما الكرامية فقالوا إن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات وعلى كلا التقديرين فهو قائم بذات الله تعالى لكن إن كان بالاعتبار الاول فهو قديم متحد لا كثرة فيه وإن كان بالاعتبار الثانى فهو حادث متكثر ، وأما الواقفية فقد أجمعوا على أن كلام الرب تعالى كائن بعد أن لم يكن لكن منهم من توقف فى إطلاق اسم القديم والمخلوق عليه ومنهم من توقف فى إطلاق اسم المخلوق وأطلق اسم الحادث ومن القائلين بالحدوث من قال ليس جوهرا ولا عرضا ، وذهب بعض المعترفين بالصانع إلى أنه لا يوصف بكونه متكلما لا بكلام ولا بغير كلام والذى أوقع الناس فى حيص بيص أنهم رأوا قياسين متعارضى النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ماهو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم ، وكلام الله تعالى مركب من حروف مرتبة متعاقبة فى الوجود وكل ماهو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث ، فقوم (١) ذهبوا إلى أن كلامه تعالى حروف وأصوات وهى قديمة ومنعوا أن كل ماهو مؤلف من حروف وأصوات فهو حادث ونسب إليهم أشياء هم برآء منها ، وآخرون (٢) قالوا بحدوث كلامه تعالى وأنه مؤلف من أصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم أنه موجد لتلك الحروف والاصوات فى جسم كاللوح أو ملك كجبريل أو غير ذلك فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى ، وأناس (٣) لما رأوا مخالفة الاولين للضرورة الظاهرة

(١) هم الحنابلة اه منه (٢) هم المعتزلة اه منه (٣) هم الكرامية اه منه

التى هى أشنع من مخالفة الدليل ومخالفة الآخرين فيما ذهبوا إليه للعرف واللغة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا أن كل ماهو صفة له تعالى فهو قديم ، وجمع قالوا: كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات وكثر فى حقهم القال والقيل والنزاع الطويل، وبعضهم تحير فوقف وحبس ذهنه فى مسجد الدهشة واعتكف، وعندى القياسان صحيحان والنتيجتان صادقتان ولكل مقام مقال ولكل كلام أحوال ولا أظنك تحوجنى إلى التفصيل بعد ماوعاه فكرك الجميل بل ولا تكلفنى رد هذه الاقوال الشنيعة التى هى لديك إذا أخذت العناية بيديك كسراب بقيعة فليطر شحرور القلم إلى روضة أخرى وليغرد بفائدة لعلها أولى من الاطالة وأحرى والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب لارب غيره *

﴿ الفائدة الخامسة ﴾ فى بيان المراد بالأحرف السبعة التى نزل بها القرآن أقول روى أحد وعشرون صحابيا (١) حديث نزول القرآن على سبعة أحرف حتى نص أبو عبيدة على تواتره وفى مسند أبى يعلى أن عثمان رضى الله عنه قال على المنبر أذكر الله رجلا سمع النبى ﷺ قال إن القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف لما قام فقاموا حتى لم يحصوا فشهدوا بذلك فقال وأنا أشهد معهم ، واختلف فى معناه على أقوال (احدها) انه من المشكل الذى لا يدرى لاشتراك الحرف (٢) وفيه أن مجرد الاشتراك لا يستدعى ذلك اللهم إلا أن يكون بالنظر إلى هذا القائل (ثانيها) ان المراد التكثير لا حقيقة العدد وقد جروا على تكثير الآحاد بالسبعة والعشرات بالسبعين والمآت بسبعمائة وسر التسبيع لا يخفى واليه جنح عياض وفيه مع عدم ظهور معناه أن حديث أبى كما رواه النسائى «أن جبريل وميكائيل أتيانى فقعد جبريل عن يمينى وميكائيل عن يسارى فقال جبريل اقرأ القرآن على حرف فقال ميكائيل استزده حتى بلغ سبعة أحرف» ونحوه من الأحاديث لاسيما حديث أبى بكرة الذى فى آخره «فنظرت إلى ميكائيل فسكت فعلمت أنه قد انتهت العدة» أقوى دليل على إرادة الانحصار بل فى جمع القلة نوع إشارة إلى عدم الكثرة كما لا يخفى ﴿ ثالثها ﴾ ان المراد بها سبع قرآت وفيه أن ذلك لا يوجد فى كلمة واحدة إلا نادرا (٣) والقول أن كلمة تقرأ بوجه أو وجهين إلى سبع يشكل عليه ماقرىء على أكثر اللهم إلا أن يقال ورد ذلك مورد الغالب وفيه مالا يخفى حتى قال السيوطى قد ظن كثير من القوم ان المراد بها القرا آت السبعة وهو جهل قبيح فتدبر ﴿ رابعها ﴾ أن المراد بها سبعة أوجه من المعانى المتفقة على ألفاظ مختلفة نحو أقبل. وتعال. وهلم. وعجل. وأسرع، واليه ذهب ابن عيينة وجمع وأيد برواية حتى بلغ سبعة أحرف قال : كلها شاف كاف مالم تختم آية عذاب برحمة أو رحمة بعذاب ، وبما حكى أن ابن مسعود أقرأ رجلا (إن شجرة الزقوم طعام الأثيم) فقال الرجل طعام اليثيم فردها عليه فلم يستقم بها لسانه فقال أتستطيع أن تقول الفاجر ؟ قال نعم قال فافعل، وفيه أن ذلك كان رخصة لعسر تلاوته بلفظ واحد على الأميين ثم نسخ والاجازت روايته بالمعنى ولذهب التعبد بلفظه ولاتسع الخرق ولفات كثير من الاسرار والاحكام وهذا يستدعى نسخ الحديث وفيه بعد بل لاقائل به ﴿ خامسها ﴾ أن المراد بها كيفية النطق بالتلاوة من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإشباع ومد وقصر وتشديد وتخفيف وتليين وتحقيق، وفيه أن ذلك ليس من الاختلاف

---

(١) وهم أبى بن كعب وانس وحذيفة وزيد بن أرقم وسمرة بن جندب وسلمان بن صبرة وابن عباس وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وعمر بن الخطاب وعمر بن ابى سلمة وعمرو بن العاص ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم وأبو بكرة وابو جهم وابو سعيد الخدرى وابو طلحة الانصارى وابو هريرة وأم أيوب اه منه (٢) اى لغة بين الكلمة والمعني والجهة قاله ابن سعدان النحوي اه منه (٣) مثل (عبد الطاغوت) (ولا تقل لهما أف) اه منه

الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى، واللفظ الواحد بهذه الصفات باق على وحدته فليس فيه حينئذ جليل فائدة ٭

﴿ سادسها ﴾ أن المراد سبعة أصناف وعليه كثيرون ثم اختلفوا فى تعيينها فقيل: محكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ وخصوص وعموم وقصص، وقيل: إظهار الربوبية وإثبات الوحدانية وتعظيم الألوهية والتعبد لله ومجانبة الاشراك والترغيب فى الثواب. والترهيب من العقاب. وقيل أمر ونهى ووعد ووعيد وإباحة وإرشاد واعتبار. وقيل غير ذلك والكل محتمل بل وأضعاف أمثاله إلا أنه لا مستند له ولا وجه للتخصيص ٭

﴿ سابعها ﴾ أن المراد سبع لغات واليه ذهب ثعلب وأبو عبيد. والأزهرى. وآخرون واختاره ابن عطية وصححه البيهقى. واعترض بأن لغات العرب أكثر. وأجيب بأن المراد أفصحها وهى لغة قريش وهذيل وتميم والأزد وربيعة وهوازن وسعد بن بكر. واستنكره ابن قتيبة قائلا: لم ينزل القرآن إلا بلغة قريش بدليل (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) وعليه يلتزم كون السبع فى بطون قريش. وبه جزم أبو على الاهوازى وليس المراد أن كل كلمة تقرأ على سبع لغات بل أنها مفرقة فيه ولعل بعضها أسعد من بعض وأكثر نصيباً. وقيل السبع فى مضر خاصة لقول عمر رضى الله عنه: نزل القرآن بلغة مضر، وقال بعضهم: إنهم هذيل وكنانة وقيس وضبة وتيم الرباب وأسيد بن خزيمة وقريش، وقيل أنزل أولا بلسان قريش ومن جاورهم من الفصحاء ثم أبيح للعرب أن تقرأه بلغاتها دفعا للمشقة ولما كان فيهم من الحمية ولم يقع ذلك بالتشهى بل المرعى فيه السماع من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم، وكيفية نزول القرآن على هذه السبع أن جبريل عليه السلام كان يأتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى كل عرضة بحرف إلى أن تمت. قال السيوطى بعد نقل هذا القول وذكر ماله وما عليه وبعد هذا كله هو مردود بأن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وهشام بن حكيم كلاهما قرشى من لغة واحدة وقبيلة واحدة وقد اختلفت قراءتهما ومحال أن ينكر عليه عمر لغته فدل على أن المراد بالاحرف السبعة غير اللغات انتهى، ويا ليت شعرى ادعى أحد من المسلمين أن معنى إنزال القرآن على هذه السبع من لغات هؤلاء العرب أنه أنزل كيفما كان وأنهم هم الذين هذبوه بلغاتهم ورشحوه بكلماتهم بعد الاذن لهم بذلك فاذاً لا تختلف أهل قبيلة واحدة فى كلمة ولا يتنازع اثنان منهم فيها أبداً أم أن الله تعالى شأنه ظهر كلامه فى مرايا هذه اللغات على حسب ما فيها من المزايا والنكات. فنزل بها وحيه. وأداها نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم. ووعاها أصحابه فكم صحابى هو من قبيلة وعى كلمة نزلت بلغة قبيلة أخرى وكلاهما من السبع وليس له أن يغير ما وعى بل كثيراً ما يختلف صحابيان من قبيلة فى الرواية عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكل من روايتيهما على غير لغتهما كل ذلك اتباعا لما أنزل الله تعالى وتسليما لما جاء به رسول الله ﷺ، وقد ينفى صحابى غير روايته وينكر رواية غيره وكل ذلك يدل على أن مرجع السبع الرواية لا الدراية فرد الامام السيوطى لا أدرى ماذا أراد منه وما الذى أسكت عنه، فها هو بين يديك، فاعمل ما شئت فيه، وسلام الله تعالى عليك، ومما ذكرناه علمت ان القلب يميل إلى هذا السابع فافهم، وقد حققنا بعض الكلام فى هذا المقام فى كتابنا الاجوبة العراقية، عن الأسئلة الايرانية فارجع اليه إن أردته والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفائدة السادسة ﴾ فى جمع القرآن وترتيبه، اعلم ان القرآن جمع أولا بحضرة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقد أخرج الحاكم بسند على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت قال كنا عند النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نؤلف القرآن فى الرقاع. وثانياً بحضرة أبى بكر رضى الله تعالى عنه فقد أخرج البخاري في صحيحه عن زيدِ بنِ ثابتٍ أيضا قال «أرسلَ إليَّ أبو بكرٍ مقتلَ أهلِ اليمامة فإذا عمرُ بنُ الخطاب

عنده فقال أبو بكر إن عمر أتاني فقال ان القتل قد استحر بقراء القرآن (١) وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن فقلت لعمر كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال عمر: هذا والله خير فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت الذي رأى عمر قال زيد قال أبو بكر إنك شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتتبع القرآن فاجمعه فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن قلت كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم؟ قال هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر فتتبعت القرآن أجمعه من العسب (٢) واللخاف وصدور الرجال ووجدت آخر سورة التوبة مع خزيمة الانصاري لم أجدها مع غيره (لقد جاءكم رسول) حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله تعالى ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر» وأخرج ابن أبي داود بسند رجاله ثقات مع انقطاع أن أبا بكر قال لعمر وزيد مع انه كان حافظا اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه، ولعل الغرض من الشاهدين أن يشهدا على أن ذلك كتب بين يدي الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم أو على أنه مما عرض عليه صلى الله تعالى عليه وسلم عام وفاته وإنما اكتفوا في آية التوبة بشهادة خزيمة لأن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جعل شهادته بشهادة رجلين والقول بأن المراد بالشاهدين الحفظ والكتابة مما لا احجار له (٣) وما شاع ان عليا كرم الله وجهه لما توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تخلف لجمعه فبعض طرقه ضعيف (٤)، وبعضها موضوع (٥) وما صح (٦) فمحمول كما قيل على الجمع في الصدر، وقيل كان جمعا بصورة أخرى لغرض آخر، ويؤيده أنه قد كتب فيه الناسخ والمنسوخ فهو ككتاب علم، وقد أخرج ابن أبي داود بسند حسن عن عبد خير قال: سمعت عليا يقول أعظم الناس في المصاحف أجراً أبو بكر رضي الله تعالى عنه رحمة الله على أبي بكر هو اول من جمع كتاب الله أي على الوجه الذي تقدم فلا ينافي ما في مختصر القرماني أن أ.ل من جمعه عمر رضي الله تعالى عنه. وماروي عن أبي بريدة أنه قال أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة أقسم لا يرتدي برداء حتى يجمعه فهو مع غرابته وانقطاعه محمول على أنه أحد الجامعين بأمر أبي بكر رضي الله تعالى عنه قاله الامام السيوطي وهي عثرة منه لا يقال لصاحبها لعاً لأن سالما هذا قتل في وقعة اليمامة كما يدل عليه كلام الحافظ. ابن حجر في إصابته ونص عليه السيوطي نفسه في إتقانه بعد هذا المبحث بأوراق ولا شك أن الامر بالجمع وقع من الصديق بعد تلك الوقعة وهي التي كانت سببا له كما يدل عليه حديث البخاري الذي قدمناه فسبحان من لا ينسى، وما اشتهر أن جامعه عثمان فهو على ظاهره باطل لانه رضي الله تعالى عنه إنما حمل الناس في سنة خمس وعشرين (٧) على القراءة

---

(١) وقد روى انه قتل يوم اليمامة سبعون من القراء منهم سالم مولى أبي حذيفة اه منه (٢) العسب جمع عسيب وهو جريد النخل كانوا يكشطون الخوص ويكتبون في الطرف العريض، واللخاف بكسر اللام وبخاء معجمة خفيفة آخره فاء جمع لخفة بفتح اللام وسكون الخاء هي الحجارة الرقاق؛ وقال الخطابي صفائح الحجارة اه منه (٣) هذا القول لابن حجر قاله على سبيل الظن وهو من بعضه اه منه (٤) وهو ما أخرجه ابو داود من طريق ابن سيرين اه منه

(٥) وهو ما أخرجه غير واحد من رواية أبي حيان التوحيدي أحد زنادقة الدنيا اه منه (٦) كرواية ابن الضريس في فضائل علي رضي الله تعالى عنه اه منه (٧) وقيل في حدود سنة ثلاثين ولا مستند له اه منه

بوجه واحد باختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والانصار لما خشى الفتنة من اختلاف أهل العراق والشام فى حروف القرا آت، فقد روى البخارى عن أنس أن حذيفة بن اليمانى قدم على عثمان وكان يغازى أهل الشام فى فتح أرمينية وآذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم فى القراءة فقال لعثمان أدرك الامة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى فأرسل إلى حفصة أن أرسلى الينا بالصحف ننسخها ثم نردها اليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت (١) وعبدالله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبدالرحمن بن الحرث بن هشام فنسخوها فى المصاحف . وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت فى شىء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانه إنما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف فى المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل إلى كل أفق بمصحف (٢) مما نسخوا وأمر بما سواه من القرا آت فى كل صحيفة أو مصحف أن يحرق . قال زيد: ففقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف قد كنت أسمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأ بها فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الانصارى (من المؤمنين رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه) ألحقناها فى سورتها فى المصحف . وقد ارتضى ذلك أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى أن المرتضى كرم الله تعالى وجهه قال على ما أخرج ابن أبى داود بسند صحيح عن سويد بن غفلة عنه: لاتقولوا فى عثمان إلا خيراً فوالله مافعل الذى فعل فى المصاحف إلا عن ملأ منا. وفى رواية لو وليت لعملت بالمصحف الذى عمله عثمان، ومانقل عن ابن مسعود أنه قال لما أحرق مصحفه: لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما صنعوا بمصحفى كذب كسوء معاملة عثمان معه التى يزعمها الشيعة حين أخذ المصحف منه ،وهذا الذى ذكرناه من فعل عثمان هو ما ذكره غير واحد من المحققين حتى صرحوا أن عثمان لم يصنع شيئا فيما جمعه أبو بكر من زيادة أو نقص أو تغيير ترتيب سوى أنه جمع الناس على القراءة بلغة قريش محتجا بأن القرآن نزل بلغتهم *

ويشكل عليه مامر آنفا من قول زيد ففقدت آية من الاحزاب الخ فانه بظاهره يستدعى أن فى المصاحف العثمانية زيادة لم تكن فى هاتيك الصحف والأمر فى ذلك هين إذ مثل هذه الزيادة اليسيرة لاتوجب مغايرة يعبأ بها ولعلها تشبه مسألة التضاريس ، ولو كان هناك غيرها لذكر وليس فليس ، ولا تقدح أيضا فى الجمع السابق إذ يحتمل أن يكون سقوطها منه من باب الغفلة وكثيراً ماتعترى السارحين فى رياض حظائر قدس كلام رب العالمين فيذكرهم سبحانه بما غفلوا فيتداركون ما أغفلوا . وزيد هذا كان فى الجمعين ولعله الفرد المعول عليه فى البين لكن عراه فى أولهما ماعراه . وفى ثانيهما ذكره من تكفل بحفظ الذكر فتدارك مانساه *

وبعد انتشار هذه المصاحف بين هذه الأمة المحفوظة لاسيما الصدر الاول الذى حوى من الاكابر ما حوى وتصدر فيه للخلافة الراشدة على المرتضى .وهو باب مدينة العلم لكل عالم . والاسد الاشد الذى لاتأخذه فى الله لومة لائم لا يبقى فى ذهن مؤمن احتمال سقوط شىء بعد من القرآن وإلا لوقع الشك فى كثير من ضروريات هذا الدين الواضح البرهان وزعمت الشيعة أن عثمان بل أبا بكر وعمر أيضا حرفوه وأسقطوا كثيرا من آياته وسوره، فقد روى الكلينى منهم عن هشام بن سالم عن أبى عبدالله أن القرآن الذى جاء به جبريل إلى محمد ﷺ

(١) واخرج ابن ابى داود انه جمع اثنى عشر رجلا من قريش والانصار اه منه

(٢) فأرسل إلى مكة وإلى الشام وإلى اليمن وإلى البحرين وإلى البصرة وإلى الكوفة وحبس بالمدينة واحداً كما أخرج ذلك ابن أبى داود من طريق حمزة الزيات اه منه

سبعة عشر ألف آية (١) وروى محمد بن نصر عنه أنه قال كان (فى لم يكن) اسم سبعين رجلا من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم، وروى عن سالم بن سليمة، قال قرأ رجل على أبى عبدالله ـ وأنا أسمعه ـ حروفا من القرآن ليس ما يقرأها الناس فقال أبو عبد الله مه عن هذه القراآت واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام القائم فاقرأ كتاب الله على حده، وروى عن محمد بن جهم الهلالى وغيره عن أبى عبدالله (أن أمة هى أربى من أمة) ليس كلام الله بل محرف عن موضعه والمنزل ـ أئمة هى أزكى من أئمتكم ـ وذكر ابن شهراشب المازندرانى فى كتاب المثالب له أن سورة الولاية أسقطت بتمامها وكذا اكثر سورة الاحزاب فانها كانت مثل سورة الأنعام فأسقطوا منها فضائل أهل البيت، وكذا أسقطوا لفظ ـ ويلك من قبل لاتحزن إن الله معنا، وعن ولاية على من بعد، وقفوهم إنهم مسئولون، وبعلى بن أبى طالب من بعد، وكفى الله المؤمنين القتال، وآل محمد من بعد وسيعلم الذين ظلموا ـ إلى غير ذلك فالقرآن الذى بأيدى المسلمين اليوم شرقا وغربا وهو لكرة الاسلام ودائرة الاحكام مركزا وقطبا أشد تحريفاً عندهؤلاء من التوراة والانجيل وأضعف تأليفا منهما وأجمع للأباطيل، وأنت تعلم أن هذا القول أوهى من بيت العنكبوت وانه لأوهن البيوت ولا أراك فى مرية من حماقة مدعيه وسفاهة مفتريه، ولما تفطن بعض علمائهم لما به جعله قولا لبعض أصحابه قال الطبرسى فى مجمع البيان (٢) أما الزيادة فيه أى القرآن فمجمع على بطلانها، وأما النقصان فقد روى عن قوم من أصحابنا وقوم من حشوية العامة والصحيح خلافه وهو الذى نصره المرتضى واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء فى جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر فى مواضع أن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فان الغاية اشتدت. والدواعى توفرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حد لم تبلغه فيما ذكرناه لان القرآن مفجر النبوة ومأخذ العلوم الشرعية. والاحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا فى حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شىء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته فكيف يجوز أن يكون مغيرا أو منقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد، وقال أيضا : ان العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه فى صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزنى فان أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها حتى لو أن مدخلا أدخل فى كتاب سيبويه بابا من النحو ليس من الكتاب لعرف وميزانه ملحوق وأنه ليس من أصل الكتاب وكذا القول فى كتاب المزنى ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء . وذكر أيضا أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن واستدل على ذلك بأن القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه فى ذلك الزمان وأنه كان يعرض على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ويتلى عليه وأن جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وأبى بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عدة ختمات وكل ذلك يدل بأدنى تأمل على أنه كان مجموعا مرتباً غير مبثور ولا مبثوث، وذكر أن من خالف ذلك من الامامية والحشوية لايعتد بخلافهم فان الخلاف فى ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحتها لايرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع بصحته انتهى. وهو كلام دعاه اليه ظهور فساد مذهب أصحابه حتى للاطفال ـ والحمد لله على ان ظهرا لحق وكفى الله المؤمنين القتال ـ إلا أن الرجل قد دس فى الشهد سما وأدخل الباطل فى حمى الحق الأحمى ﴿أما أولا﴾ فلان نسبة ذلك إلى قوم من حشوية العامة الذين يعنى بهم أهل السنة

(١) والمشهور عندنا انه ستة الاف وستمائة وستة عشرة آية اه منه (٢) هو تفسير مطبوع فى العجم

والجماعة فهو كذب أو سوء فهم لانهم أجمعوا على عدم وقوع النقص فيما تواتر قرآنا كما هو موجود بين الدفتين اليوم، نعم أسقط زمن الصديق مالم يتواتر وما نسخت تلاوته و كان يقرأه من لم يبلغه النسخ ومالم يكن فى العرضة الأخيرة ولم يأل جهدا رضى الله تعالى عنه فى تحقيق ذلك إلا أنه لم ينتشر نوره فى الآفاق إلا زمن ذى النورين فلهذا نسب اليه كما روى عن حميدة بنت يونس أن فى مصحف عائشة رضى الله عنها (إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) ـ وعلى الذين يصلون الصفوف الأول ـ وأن ذلك قبل أن يغير عثمان المصاحف فما أخرج أحمد عن أبى قال قال لى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن الله أمرنى أن اقرأ عليك فقرأ على (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) ـ إن الدين عند الله الحنيفية غير المشركة ولا اليهودية ولا النصرانية ومن يفعل ذلك فلن يكفره» ـ وفى رواية «(ومن يعمل صالحا فلن يكفره وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) ـ إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وفارقوا الكتاب لما جاءهم أولئك عند الله شر البرية ماكان الناس إلا أمة واحدة ثم أرسل الله النبيين مبشرين ومنذرين يأمرون الناس يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويعبدون الله وحده أولئك عند الله خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه» وفى رواية الحاكم «فقرأ فيها ولو أن ابن آدم سأل واديا من مال فأعطيه يسأل ثانيا ولو سأل ثانيا فأعطيه يسأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب» وماروى عنه أيضا أنه كتب فى مصحفه سورتى الخلع والحفد ـ اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثنى عليك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم إياك نعبد ولك نصلى ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك إن عذابك بالكفار ملحق ـ فهو من ذلك القبيل ومثله كثير، وعليه يحمل ماروا‌ه أبو عبيد عن ابن عمر قال لايقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله ومايدريه ما كله قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد أخذت منه ماظهر، والروايات فى هذا الباب أكثر من أن تحصى إلا أنها محمولة على ماذكرناه، وأين ذلك مما يقوله الشيعى الجسور (ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور)*

وأما ثانيا فلأن قوله إن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مجموعا مؤلفا على ماهو عليه الآن الخ إن أراد به أنه مرتب الآى والسور كما هو اليوم وأنه يقرأه من حفظه فى الصدر من الأصحاب كذلك لكنه كان مفرقا فى العسب واللخاف فمسلم إلا أنه خلاف الظاهر من سياق كلامه وسباقه وإن أراد أنه كان فى العهد النبوى مقروءاً كما هو الآن لاغير وكان مرتبا ومجموعا فى مصحف واحد غير متفرق فى العسب واللخاف فممنوع والدليل الذى استدل به لايدل عليه كما لايخفى، ويالله العجب كيف ذكر فى هذا المعرض ختمات ابن مسعود وأبى على النبى ﷺ وجعل ذلك من أدلة مدعاه مع أن مروى كل منهما يخالف مروى الآخر وكلاهما يخالفان مافى المصحف العثمانى فالسور مثلا فى مصحفنا مائة وأربعة عشرة باجماع من يعتد به وقيل ثلاثة عشرة بجعل الانفال وبراءة سورة واحدة وفى مصحف ابن مسعود مائة واثنتا عشرة سورة لأنه لم يكتب المعوذتين (١) بل صح عنه (٢) أنه كان يحكهما من المصاحف ويقول ليستا من كتاب الله تعالى وإنما أمر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أن يتعوذ بهما

---

(١) لم يكتب الفاتحة أيضا لكن لا لاعتقاد انها ليست من القرآن معاذ الله ولكن للاكتفاء بحفظها لوجوب قراءتها فى الصلاة فلا يخشى ضياعها اه منه (٢) كما أخرجه عبد الرحمن بن أحمد والطبرانى عن النخعى اه منه

ولهذا عوذ بهما الحسن والحسين ولم يتابعه أحد من الصحابة على ذلك وقد صح أنه ﷺ قرأهما في الصلاة، فالظاهر أنهما غير متواترتين قرآنا عنده والقول بأنه إنما أنكر الكتابة وأراد بالكتاب المصحف ليتم التأويل مستبعد جداً بل لا يصح كما لا يخفى، وفي مصحف أبي خمسة عشرة لأنه كتب في آخره بعد (العصر) سورتي الخلع والحفد وجعل سورة (الفيل وقريش) فيه سورة واحدة وترتيب كل أيضاً متغاير ومغاير لترتيب مصحفنا مغايرة لا سترة عليها فسورة (ن) في مصحف ابن مسعود بعد (الذاريات) و (لا أقسم بيوم القيامة) بعد (عم) (والنازعات) بعد (الطلاق) (والفجر) بعد (التحريم) إلى غير ذلك وسورة (بني اسرائيل) في مصحف أبي بعد (الكهف) و (الحجرات) بعد (ن) و (تبارك) بعد (الحجرات) (والنازعات) بعد (الواقعة) و (ألم نشرح) بعد (قل هو الله أحد) مع اختلاف كثير يظهر لمن رجع إلى الكتب المتقنة في هذا الباب، وكأن ران البغض غطى على قلب هذا البعض فقال ما قال ولم يتفكر في حقيقة الحال ولم يبال بوقع النبال قاصداً ان يستر بمنخل مختل كذبه نور ذي النورين الساطع عليه من برج شمس الكونين ومن بدر صحبه مع أن نسبة هذا الجمع اليهما من أوضح الأمور بل أشهر من المشهور، وهو شائع أيضا عند الشيعة وليس لهم إلى إنكاره ذريعة ولكن مركب التعصب عثور ومذهب التعسف محذور، وإذا حققت ما ذكرناه ووعيت ما عليك تلوناه فاعلم أن ترتيب آيه وسوره بتوقيف من النبي ﷺ أما ترتيب الآي فكونه توقيفيا مما لا شبهة فيه حتى نقل جمع منهم الزركشي (١) وأبو جعفر (٢) الاجماع عليه من غير خلاف بين المسلمين، والنصوص متظافرة على ذلك *

ومايدل بظاهره من الآثار على أنه اجتهادي معارض ساقط عن درجة الاعتبار كالخبر الذي أخرجه ابن أبي داود بسنده عن عبد الله بن الزبير عن أبيه قال ـ أتى الحرث بن خزيمة بها تين الآيتين من آخر سورة براءة فقال أشهد أني سمعتهما من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ووعيتهما فقال عمر وأنا أشهد لقد سمعتهما ثم قال لو كانت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة فانظروا آخر سورة من القرآن فالحقوهما في آخرها ـ فانه معارض بما لا يحصى مما يدل على خلافه، بل لابن أبي داود مخرجه خبر يعارضه أيضا فقد أخرج أيضا عن أبي أنهم جمعوا القرآن فلما انتهوا إلى الآية التي في سورة براءة (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون) ظنوا أن هذا آخر ما نزل فقال أبي أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقرأني بعد هذا آيتين (لقد جاءكم رسول) إلى آخر السورة *

وأما ترتيب السور ففي كونه اجتهاديا أو توقيفيا خلاف والجمهور على الثاني (٣) قال أبو بكر الانباري انزل الله تعالى القرآن كله إلى سماء الدنيا ثم فرقه في بضع وعشرين فكانت السورة تنزل لامر يحدث والآية جوابا لمستخبر فيوقف جبريل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على موضع الآية والسورة، فمن قدم أو أخر فقد أفسد (٤) نظم القرآن. وقال الكرماني: ترتيب السور هكذا هو عند الله تعالى في اللوح المحفوظ وعليه كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعرض على جبريل كل سنة ما كان يجتمع عنده منه وعرض عليه في السنة التي توفي فيها مرتين، وقال الطيبي مثله وهو المروي عن جمع غفير إلا انه يشكل على هذا ما اخرجه احمد والترمذي وابو داود والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على ان عمدتم إلى الانفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المئين (٥) فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال؟ فقال عثمان كان

(١) في البرهان اه منه (٢) في المناسبات اه منه (٣) وهذا آخر قوليه اه منه (٤) وبعضهم استنبط عمر النبي ﷺ ثلاثا وستين سنة من قوله في سورة المنافقين (ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء اجلها) فانها رأس ثلاث وستين سورة وعقبها بالتغابن للاشارة الى ظهور التغابن بعد فقده ﷺ اه منه (٥) المئين ما تزيد على مائة آية او تقاربها والمثاني هنا ماولي المئين اه منه

رسول الله ﷺ ينزل عليه السور ذوات العدد فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات فى السورة التى يذكر فيها كذا وكذا وكانت الانفال من أوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبين لنا أنها منها فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتهما فى السبع الطوال *

فهذا يدل على أن الاجتهاد دخل فى ترتيب السور ولهذا ذهب البيهقى إلى أن جميع السور ترتيبها توقيفى إلا براءة والأنفال وله انشرح صدر الامام السيوطى لما ضاق ذرعا عن الجواب ، والذى ينشرح له صدر هذا الفقير هو ما انشرحت له صدور الجم الغفير من أن ما بين اللوحين الآن موافق لما فى اللوح من القرآن وحاشا أن يهمل صلى الله تعالى عليه وسلم أمر القرآن وهو نور نبوته وبرهان شريعته فلا بد إما من التصريح بمواضع الآى والسور وإما من الرمز اليهم بذلك وإجماع الصحابة فى المآل على هذا الترتيب ؛ وعدولهم عما كان أولا من بعضهم على غيره من الاساليب ، وهم الذين لاتلين قناتهم لباطل ، ولا يصدهم عن اتباع الحق لوم لائم ولا قول قائل ، أقوى دليل على أنهم وجدوا ما أفادهم علما ، ولم يدع عندهم خيالا ولا وهما ، وعثمان رضى الله تعالى عنه وإن لم يقف على ما يفيده القطع فى براءة والأنفال وفعل ما فعل بناء على ظنه إلا أن غيره وقف ، وقبل ما فعله ولم يتوقف ، وكم لعمر رضى الله تعالى عنه موافقات لربه أدى اليها ظنه فليكن لعثمان هذا الموافقة التى ظفر غيره بتحقيقها من النصوص أو الرموز فسكت على أن ذلك كان قبل ما فعل عثمان عند التحقيق ولكن لما رفعت الاقلام وجفت الصحف واجتمعت الكلمة فى أيامه واقتدت المسلمون فى سائر الآفاق بامامه ، نسب ذلك اليه ، وقصر من دونهم عليه والسؤال منه وجوابه ليسا قطعيين فى الدلالة على الاستقلال لجواز أن يكون السؤال للاستخبار عن سر عدم المخالفة ، والجواب لابدائه على ما خطر فى البال ، وبالجملة بعد إجماع الامة على هذا المصحف لا ينبغى أن يصاخ إلى آحاد الاخبار ولا يشرأب الى تطلع غرائب الآثار فافهم ذاك والله سبحانه وتعالى يتولى هداك ﴿ الفائدة السابعة ﴾ فى بيان وجه إعجاز القرآن *

﴿ اعلم ﴾ أن إعجاز القرآن مما لا مرية فيه ولا شبهة تعتريه وأرى الاستدلال هنا عليه مما لا يحتاج اليه والشبه صرير باب او طنين ذباب والأهم بالنسبة الينا بيان وجه الاعجاز والكلام فيه على سبيل الايجاز ﴿ فنقول ﴾ قد اختلف الناس فى ذلك فذهب بعض المعتزلة إلى ان وجه إعجازه اشتماله على النظم الغريب والوزن العجيب والأسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من العرب فى مطالعه وفواصله ومقاطعه ورد بوجهين ﴿ الاول ﴾ أنا لا نسلم المخالفة فان كثيراً من آياته على وزن أبيات العرب نحو قوله تعالى (ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه) وقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) ومثله كثير ﴿ الثانى ﴾ أنا لو سلمنا المخالفة لكن لا نسلم أنه لمجردها يكون معجزاً وإلا لكانت حماقات مسيلمة إذ هى على وزنه كذلك ، وذهب الجاحظ إلى أنه اشتماله على البلاغة التى تتقاصر عنها سائر ضروب البلاغات ورد بوجوه ﴿ الاول ﴾ أنا إذا نظرنا إلى أبلغ الخطب وأجزل الشعر وقطعنا النظر عن الوزن وقسناه بقصار القرآن كان الأمر فى التفاوت ملتبسا ، والمعجز لابد ان ينتهى الى حد لا يبقى معه لبس ولا ريبة ﴿ الثانى ﴾ ان القرآن غير خارج عن كلام العرب وما من أحد من بلغائهم إلا وقد كان مقدوراً له الاتيان بقليل من مثل ذلك والقادر على البعض قادر على الكل ﴿ الثالث ﴾ ان الصحابة اختلفوا فى البعض ولو كان منتهيا إلى الاعجاز بلاغة لعرفوه وما اختلفوا ﴿ الرابع ﴾ انهم طلبوا البينة ممن أتى بشيء

منه ولو كانت بلاغته منتهية إلى حد الاعجاز ماطلبوها ﴿ الخامس ﴾ أن فى كل عصر من تنتهى اليه البلاغة وذلك غير موجب للاعجاز ولا للدلالة على صدق مدعى الرسالة لجواز أن يكون هو من انتهت اليه، وقيل هو اشتماله على الاخبار بالغيب ورد، أما أولا فبأن الاصابة فى المرة والمرتين ليست من الخوارق والحد الذى يصير به الاخبار خارقا غير مضبوط فاذاً لا يمتنع أن يقال ما اشتمل عليه القرآن لم يصل اليه، وأما ثانيا فبأنه يلزم ان يكون أخبار المنجمين والكهنة عن الأمور المغيبة مع كثرة إصابتها معجزة، وأما ثالثا فبأنه يلزم أن تكون التوراة كذلك لاشتمالها كاشتماله . وأما رابعا فبأنه يلزم أن يكون الخالى عن الاخبار بالغيب من القرآن غير معجز. وقيل هو كونه مع طوله وامتداده غير متناقض ولا مختلف وأبطل بوجهين (الاول) أنا لا نسلم عدم التناقض والاختلاف فيه أما التناقض فقوله تعالى (وما علمناه الشعر وما ينبغى له) والبحور كلها فيه وقال تعالى: (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) ثم قال (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) وقال تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلا) فحصر المانع فى أحد السببين وقال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا) فحصر المانع فى غيرهما إلى غير ذلك، وأما الاختلاف فكقوله تعالى (كالصوف المنفوش) بدل (كالعهن المنفوش) وقوله تعالى (ضربت عليهم المسكنة والذلة) بدل قوله الذلة المسكنة وقوله تعالى (النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم) وهو أب لهم وقوله تعالى فى خلق آدم مرة من تراب ومرة من حمأ ومرة من طين ومرة من صلصال على أن فيه تكراراً لفظيا ومعنويا كما فى الرحمن وقصة موسى مثلا وتعرضا لايضاح الواضحات كما فى قوله تعالى (فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) وقال عثمان: إن فى القرآن لحنا ستقيمه العرب بألسنتها (الثانى) أنا لو سلمنا السلامة من جميع ذلك لكنه ليس بإعجاز إذ هو موجود فى كثير من الخطب والشعر ويظهر كليا فيما يكون على مقدار بعض السور القصار بتقدير التحدى بها، وقيل هو موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى ورد بأنه معتاد فى أكثر كلام البلغاء وينتقض أيضا بكلام الرسول الغير المعجز وبالتوراة والانجيل، وقيل إعجازه قدمه واعترض بأنه يستدعى أن يكون كل من صفاته تعالى كذلك وأيضا الكلام القديم مما لا يمكن الوقوف عليه فلا يتصور التحدى به ﴿ وقال ﴾ الاستاذ أبو إسحاق الاسفراينى، والنظام: إعجازه بصرف دواعى بلغاء العرب عن معارضته، وقال المرتضى بسلبهم العلوم التى لا بد منها فى المعارضة واعترض بأربعة أوجه (الأول) أنه يستلزم ان يكون المعجز الصرفة لا القرآن وهو خلاف ما عليه إجماع المسلمين من قبل (الثانى) أن التحدى وقع بالقرآن على كل العرب فلو كان الاعجاز بالصرفة لكانت على خلاف المتعاد بالنسبة إلى كل واحد ضرورة تحقق الصرفة بالنسبة اليه فيكون الاتيان بمثل كلام القرآن معتاداً له والمعتاد لكل ليس هو الكلام الفصيح بل خلافه فيلزم ان يكون القرآن كذلك وليس كذلك *

(الثالث) أنه يستلزم أن يكون مثل القرآن معتادا من قبل لتحقق الصرفة من بعد فتجوز المعارضة بما وجد من كلامهم مثل القرآن قبلها (الرابع) وهو خاص بمذهب المرتضى أنه لو كان الاعجاز بفقدهم العلوم لتناطقوا به ولو تناطقوا لشاع إذ العادة جارية بالتحدث بالخوارق فحيث لم يكن دل على فساد الصرفة بهذا الاعتبار، واستدل بعضهم على فساد القول بها بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن) الآية فانه يدل على عجزهم مع بقاء قدرهم ولو سلبوا القدرة لم تبق فائدة لاجتماعهم لأنه بمنزلة اجتماع الموتى وليس عجز الموتى مما يحتفل بذكره ولا بأس بانضمامه إلى

ماذكرناه. وأما الاكتفاء به فى الاستدلال فلا أظنك ترضاه، وقال الآمدى وغيره الاعجاز بجملته (١) وبالنظر إلى نظمه وبلاغته وإخباره عن الغيب وارتضاه الكثير، وقولهم فيما قيل لانسلم المخالفة الخ يجاب عنه بأن ماذكروه وإن كان على وزن الشعر إلا أنه لايعد شعرا ولا قائله شاعرا لأن الشعر ماقصد وزنه وحيث لاقصد لاشعر وقد يعرض للبلغاء فى سرد خطبهم المنسجمة مثل ذلك بل قد يتفق لمن لا يعرف الشعر رأسا من العوام كلمات متزنة نحو قول السيد لعبده مثلا ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ، ولهذا قال الوليد (٢) «لما قرأ عليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن فكأنما رق له فاقترح عليه أبو جهل أن يقول فيه مايبلغ قومه أنه منكر له وكاره ماذا أقول فوالله مافيكم رجل أعلم بالشعر منى ولا برجزه ولا بقصيده ولا باشعار الجن والله مايشبه الذى يقول شيئا من هذا ووالله إن لقوله الذى يقوله حلاوة وإن عليه لطلاوة وإنه لمثمر أعلاه ومغدق أسفله وإنه ليعلو ولا يعلى وإنه ليحطم ماتحته» وقولهم إنا لو سلمنا الخ مسلم لكن لايلزم ان لايكون مع البلاغة والاخبار بالغيب معجزاً ومن هنا يعلم الجواب عن الاعتراض على أن وجه إعجازه بلاغته على أن الأوجه الخمسة التى ذكروها فيه باطلة*

﴿ أما الاول ﴾ فلأن التفاوت بين لمن تحدى به من البلغاء ولذا لم يعارض وغيرهم عم عن ذلك لقصوره فى الصناعة فلا اعتداد به ولا مضرة لثبوت الاعجاز بعجز أولئك ثم قياس أقصر سورة على ماذكروه (٣) عدول عن سواء السبيل ﴿ وأما الثانى ﴾ فلأن القدرة على البعض لا تستلزم القدرة على الكل ولهذا نجد الكثير قادراً على بليغ فقرة أو فقرتين أو بيت أو بيتين ولا يقدر على وضع خطبة ولا نظم قصيدة*

﴿ وأما الثالث ﴾ فلأن الصحابة لم يختلفوا فيما اختلفوا فيه أنه نازل على النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من ربه أو أن بلاغته غير معجزة ولكنهم اختلفوا فى انه قرآن وذلك لايضر فيما نحن بصدده*

﴿ وأما الرابع ﴾ فلأن طلب البينة لما قدمناه فى الفائدة السادسة أو للوضع والترتيب كما قيل او لمزيد الاحتياط فى الامر الخطير ﴿ وأما الخامس ﴾ فلان المعجز يظهر فى كل زمان من جنس ما يغلب ويبلغ فيه الغاية القصوى ويوقف فيه على الحد المعتاد حتى إذا شوهد ماهو خارج عن الحد علم انه من عند الله وإلا لم يتحقق عند القوم معجزة النبى ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة أو متناهين فيها لامكنهم أن يأتوا بمثلها والبلاغة قد بلغت فى ذلك العهد حدها وكان فيها فخارهم حتى علقت السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها فلما أتى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بما عجزوا عن مثله مع كثرة المنازعة والتشاجر والافتراق علم ان ذلك من عندالله تعالى بلا ريب، واعتراضهم على كون الاخبار بالغيب معجزا مكابرة فان الاخبار عن الغائبات مع التكرر والاصابة غير معتاد ولا معنى لكونه معجزاً غير هذا وماذكروه من الوجوه باطل*

﴿ أما الاول ﴾ فلانه لايلزم من عدم كون الاصابة فى المرة والمرتين من الخوارق أن لاتكون الاصابة فى الكرات الكثيرة منها والضابط العرف ولا يخفى أن ماورد من أخبار الغيب فى القرآن مما يعد فى نظر أهل العرف كثيراً لا تعتاد الاصابة فيه بجملته ﴿ وأما الثانى ﴾ فلان أخبار المنجمين ماكان كاذبا منها لااحتجاج وما كان صادقا وتكررت الاصابة فيه كالكسوف والخسوف غير وارد لانه من الحساب المعتاد لمن يتعاطى

---

(١) كون الاعجاز بجملته نسبه الامام السيوطى لبعض المعتزلة وقد ورد التحدى بكل القرآن وبعشر سور وبسورة قيل ولو قصيرة لظاهر الاطلاق وقيل تبلغ مبلغا يتبين فيه رتب ذوى البلاغة فافهم وتدبراه منه

(٢) والخبر طويل أخرجه الحاكم وصححه والبيهقى فى الدلائل عن ابن عباس اه منه (٣) على انه يكفينا فى الغرض كون القرآن بجملته أو بسوره الطوال معجزاً فافهم اه منه

صناعة التنجيم وأخبار القرآن بالغيوب ليست كذلك وأما أخبار الكهنة فالقول فيها كما فى السحر *

﴿ وأما الثالث ﴾ فلأن مافى التوراة من الاخبار بالغيب إن كان كثيرا خارقا للعادة ووقع التحدى به فهو أيضاً معجز وآية صدق لمن أتى به ولا يضرنا التزام ذلك ﴿ وأما الرابع ﴾ فلأنه لايرد على من يقول وجه الاعجاز مجموع ماتقدم أصلا . ومن يقول وجهه مجرد الاخبار بالغيب يقول بأن الخالى من ذلك غير معجز وإنما الاعجاز فى القرآن بجملته ويكفى ذلك فى غرضه ، والاعتراض على كون وجه الاعجاز عدم التناقض والاختلاف مع الطول والامتداد بوجهيه مدفوع ﴿ أما الأول ﴾ فلأن اشتمال القرآن على الشعر قد سبق جوابه فلا يناقض (وما علمناه الشعر) وأما الآيتان الاوليان فقد أجاب عنهما ابن عباس حين سأله رجل عن آيات من هذا القبيل بأن نفى المسألة قبل النفخة الثانية وإثباتها فيما بعد، والسدى بأن نفى المسألة عند تشاغلهم بالصعق والمحاسبة والجواز على الصراط وإثباتها فيما عداها، وابن مسعود بأن المسألة المنفية طلب بعضهم العفو من بعض والمثبتة على ظاهر معناها فلا منافاة، وأما الآيتان الأخريتان فمعنى الأولى منهما (وما منع الناس أن يؤمنوا) إلا إرادة الله أن تأتيهم سنة الاولين من نحو الخسف أو يأتيهم العذاب قبلا فى الآخرة ولاشك أن إرادة الله تعالى مانعة من وقوع ماينافى المراد، فهذا حصر فى السبب الحقيقى. ومعنى الثانية (وما منع الناس أن يؤمنوا) إلا استغراب بعثة البشر رسولا وهو مدلول القول التزاما والدال لايناسب المانعية والمدلول ليس مانعاً حقيقياً بل عادى لجواز وجود الايمان معه فهو حصر فى المانع العادى فلا تناقض وسيأتى لهذا إن شاء الله تعالى زيادة تحقيق *

وكذا الامثاله مما يضيق عنه هذا المبحث، وأما الاختلاف المذكور فليس هو المنفى فى قوله تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) لأن المراد به أحد أمرين، الأول الاختلاف المناقض للبلاغة، والثانى الاختلاف فيما أخبر عنه من قصص الماضين وسير الأولين مع أمية من جاء به وعدم دراسته للعلوم ومطالعته للكتب ولا شك أنه لم يوجد فى القرآن شىء من هذه الاختلافات على أن أمثال بعض ماذكر من الاختلاف ليس بقرآن لأنه لم يتواتر وأمثال البعض الآخر اختلاف مقال لاختلاف الاحوال، والمرجع إلى جوهر واحد وهو التراب فى خلق آدم مثلا ومنه تدرجت تلك الأحوال واى ضرر فى ذلك ، وأما التكرار اللفظى والمعنوى فلا يخلو عن فائدة لاتحصل من غير تكرار كبيان اتساع العبارة وإظهار البلاغة وزيادة التأكيد والمبالغة إلى غير ذلك مما قد أمعن المفسرون فى تحقيقه وبيانه وستراه بحوله تعالى، وأما مايتوهم فيه أنه من قبيل إيضاح الواضحات فليس يخلو عن درء احتمال، ورفع خيال ، فانه لو لم يقل فيما ذكر من الآية (تلك عشرة كاملة) لتوهم ولو على بعد أن المراد وتمام (سبعة إذا رجعتم) بل فى ذلك غير هذا أسرار ستأتيك ، بعون باريك ، وأما قول عثمان أن فى القرآن لحنا الخ فهو مشكل جداً إذ كيف يظن بالصحابة أولا اللحن فى الكلام فضلا عن القرآن وهم هم ثم كيف يظن بهم ثانيا اجتماعهم على الخطأ وكتابته ثم كيف يظن بهم ثالثا عدم التنبه والرجوع ثم كيف يظن بعثمان عدم تغييره وكيف يتركه لتقيمه العرب وإذا كان الذين تولوا جمعه لم يقيموه وهم الخيار فكيف يقيمه غيرهم فلعمرى إن هذا مما يستحيل عقلا وشرعا وعادة *

فالحق إن ذلك لايصح عن عثمان والخبر ضعيف مضطرب منقطع . وقد أجابوا عنه بأجوبة لاأراها تقابل مؤنة نقلها والذى أراه أن رواة هذا الخبر سمعوا شيئا ولم يتقنوه فحرفوه فلزم الاشكال وحل الداء العضال وهو ماروى بالسند عن عبد الله بن عبد الأعلى قال: لما فرغ من المصحف أتى به عثمان فنظر فيه فقال أحسنتم وأجملتم أرى شيئا سنقيمه بألسنتنا، وهذا لا إشكال فيه لانه عرض عليه عقيب الفراغ من كتابته فرأي فيه ما كتب

على غير لسان قريش ثم وفى بذلك عند العرض والتقويم ولم يترك فيه شيئا ولا أحسبك فى مرية من ذلك نعم يبقى ماروى بسند صحيح على شرط الشيخين عن هشام بن عروة عن أبيه قال سألت عائشة رضى الله تعالى عنها عن لحن القرآن عن قوله تعالى (إن هذان لساحران) وعن قوله (والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة) وعن قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون)؟ فقالت يا ابن أخى هذا عمل الكتاب اخطأوا فى الكتاب، وكذا ماروى عن سعيد بن جبير كان يقرأ (والمقيمين الصلاة) و يقول هو لحن من الكاتب ويجاب عن الاول أن معنى قولها أخطأوا أى فى اختيار الأولى من الاحرف السبعة لجمع الناس عليه لاأن الذى كتبوه من ذلك خطأ لايجوز فان مالايجوز مردود وإن طالت مدة وقوعه ، وهذا الذى رأته عائشة وكم لها من رأى رضى الله تعالى عنها . وعن الثانى بأن معنى قوله لحن من الكاتب لغة وقراءة له وفى الآية قراءة أخرى وللنحويين فى توجيه هذه القراآت كلام طويل ستسمعه فيما بعد إن شاء الله تعالى. وأما الوجه الثانى ﴿ فلأن من ذهب ﴾ إلى أن وجه الاعجاز عدم التناقض والاختلاف مع الطول والامتداد يقول القرآن بجملته معجز لذلك فسلامة كثير من الخطب والشعر من ذلك وظهور ذلك كليا فيما يكون على مقدار بعض السور القصار لايضره شيئا كما لايخفى فتدبر *

وقد أطال العلماء الكلام على وجه إعجاز القرآن وأتوا بوجوه شتى الكثير منها خواصه وفضائله مثل الروعة التى تلحق قلوب سامعيه وأنه لايمله تاليه بل يزداد حبا له بالترديد مع أن الكلام يعادى إذا أعيد وكونه آية باقية لاتعدم مابقيت الدنيا مع تكفل الله تعالى بحفظه. والذى يخطر بقلب هذا الفقير أن القرآن بجملته وابعاضه حتى أقصر سورة منه معجز بالنظر إلى نظمه وبلاغته وإخباره عن الغيب وموافقته لقضية العقل ودقيق المعنى وقد يظهر كلها فى آية وقد يستتر البعض كالاخبار عن الغيب ولاضير ولاعيب فما يبقى كاف وفى الغرض واف *

نجوم سماء كلما انقض كوكب بدا كوكب تأوى اليه كواكب

أما بيان كون النظم معجزا فلأن مراتب تأليف الكلام على ماقيل خمس ﴿ الاولى ﴾ ضم الحروف المبسوطة بعضها إلى بعض فتحصل الكلمات الثلاث الاسم والفعل والحرف (والثانية) تأليف هذه الكلمات بعضها إلى بعض فتحصل الجمل المفيدة وهو النوع الذى يتداوله الناس جميعا فى مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له المنثور (والثالثة) ضم ذلك إلى بعض ضما له مباد ومقاطع ومداخل ومخارج و يقال له المنظوم (والرابعة) ان يعتبر فى أواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع (والخامسة) ان يحصل له مع ذلك وزن ويقال له إن قصد الشعر والمنظوم إما محاورة ويقال له الخطابة وإما مكاتبة ويقال له الرسالة ؛ فأنواع الكلام لاتخرج عن هذه الأقسام ولكل من ذلك نظم مخصوص والقرآن جامع لمحاسن الجميع بنظم مكتس ابهى حلل ، ومتعر عن كل خلل، ومشتمل على خواص ماشامها سواه ، ومزايا ماسامها عند اهل النقد نظم إلا اياه *

من كل لفظ تكاد الاذن تجعله ربا ويعبده القرطاس والقلم

ويؤيد ذلك أنه لايصح ان يقال له رسالة او خطابة أوسجع كما يصح ان يقال هو كلام ؛ والبليغ إذا قرع سمعه فصل بينه وبين ماعداه من النظم بلا ترديد وهذا مما لاخفاء فيه على الرجال حتى على الوليد، وأما بيان ذلك فى البلاغة فهو أن أجناس الكلام مختلفة ومراتبها فى البيان متفاوتة ، فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجارى الطلق الرسل وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود فالأول أعلاها والثانى أوسطها والثالث أدناها وأقربها وقد حازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الاقسام أوفر حصة وأخذت من كل نوع أعظم شعبة فانتظم لها

بانتظام هذه الاوصاف نمط من الكلام يجمع صفتى الفخامة والعذوبة وهما كالمتضادين فكان اجتماع الأمرين فيه مع نبو كل منهما عن الآخر فضيلة ومنزلة جليلة وقد خص بذلك القرآن كما لا يخفى (١) على ذوى الفطر السليمة ومن كان له فى علم البلاغة إتقان، وأما بيان إعجاز اشتماله على الاخبار بالغيب فلأنه تضمن ما يحكم العرف بكثرته من أخبار القرون الماضية والامم البادية والشرائع الداثرة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أحبار أهل الكتاب الذى قطع عمره فى تعلم ذلك وتتبعه فيورده القرآن على وجهه ويأتى به على نصه، ومن المعلوم أن من أتى به أمى لا يقرأ ولا يكتب صلى الله تعالى عليه وسلم مع الاعلام بما فى ضمائر كثيرين من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل كقوله تعالى: (إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا) وقوله تعالى (ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله) والاعلان بالحوادث المستقبلة فى الأعصار الآتية كقوله تعالى: (ألم غلبت الروم فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين) وأخبار أقوام فى قضايا انهم لا يفعلونها فما فعلوا ولا قدروا كقوله تعالى خطابا لليهود (فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتمنوه أبدا) فما تمناه أحد منهم إلى أضعاف مضاعفة من مثل ذلك قد اشتمل القرآن عليها واختص من بين الكتب بها حتى أن أقصر سورة فيه وهى الكوثر تشير إلى أربعة أخبار عن الغيب مع أنها ثلاث آيات ﴿الأول﴾ فى قوله تعالى (إنا أعطيناك الكوثر) إذا أريد به كما فى بعض الروايات كثرة الاتباع ﴿والثانى﴾ فى قوله (وانحر) حيث أريد به كما هو الظاهر الأمر بالنحر فهو إشارة إلى اليسار حتى يمكنه الاقدام عليه (والثالث والرابع) فى قوله تعالى (إن شانئك هو الأبتر) حيث صرح ورمز بأن شانئك لا أنت أبتر لا عقب له فكان كما أخبر ولا شك عند كل عاقل أن مجموع ما ذكرنا يعجز عنه البشر وأما إعجاز موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى فلأنه اشتمل على توحيد الله تعالى وتنزيهه والدعاء إلى طاعته وبيان طريق عبادته من تحليل وتحريم ووعظ وتعليم وأمر بمعروف ونهى عن منكر وإشارة إلى محاسن الاخلاق وزجر عن مساويها واضعا كل شىء منها موضعه الذى لا يرى أولى منه ولا أليق ولا يتصور أحرى من ذاك ولا أخلق جامعاً بين الحجة والمحتج له والدليل والمدلول عليه ليكون ذلك أوكد للزوم ما دعا اليه وامتثال ما أمر به واجتناب ما نهى عنه مع إشارة أنيقة ورموز دقيقة واسرار جزيلة وحكم جليلة ستقف إن شاء الله تعالى على الكثير منها بحيث لا تبقى فى شك من رد من يقول بأن ذلك معتاد فى أكثر كلام البلغاء وأنه ينتقض بالتوراة والانجيل وبكلام الرسول الغير المعجز فأين الثريا من يد المتناول ٭

وما كل مخضوب البنان بثينة ... ولا كل مصقول الحديد يمانى

فهذه الأوجه الأربعة هى الظاهرة فى وجه إعجاز القرآن والمشهور عند الجمهور الاقتصار على بلاغته وفصاحته حيث بلغت الرتبة العليا والغاية القصوى التى لم تكد تخفى على أهل هذا الشأن حتى النساء كما يحكى أن الاصمعى وقف متعجبا من امرأة تنشد شعرا فقالت أتعجب من هذا أين أنت من قوله تعالى (وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه فاذا خفت عليه فألقيه فى اليم ولا تخافى ولا تحزنى إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين)؟ فقد جمع أمرين ونهيين وبشارتين أى مع ما فيه مما يدرك بالذوق، وبعضهم جعل المدار النظم المخصوص والباقى تابع له قائلا إن الاعجاز المتعلق بالفصاحة والبلاغة لا يتعلق بعنصره الذى هو اللفظ والمعنى فان الالفاظ ألفاظهم كما قال تعالى (قرآنا عربيا بلسان عربى) ولا بمعانيه فان كثيرا منها موجود فى الكتب المتقدمة كما قال تعالى:

---

(١) وقال السكاكى إعلم أن إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن والملاحظة وطيب النغم ولا يدرك تفصيله لغير ذوى الفطر السليمة إلا باتقان علمى المعانى والبيان والتمرن فيهما فليفهم اه منه

(وإنه لفي زبر الأولين) ومافيه من المعارف الالهية وبيان المبدأ والمعاد والاخبار بالغيب فاعجازه ليس براجع إلى القرآن من حيث هو قرآن بل لكونه حاصلا من غير سبق تعليم وتعلم ولكون الاخبار بالغيب إخباراً بمالا يعتاد سواء كان بهذا النظم أو بغيره مورداً بالعربية أو بلغة أخرى بعبارة أو إشارة، فاذاهو متعلق بالنظم المخصوص الذى هو صورة القرآن وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره كالخاتم والقرط والسوار إذا كان الكل من ذهب مثلا فان الاسم مختلف والعنصر واحد وكالخاتم المتخذ من ذهب وفضة وحديد يسمى خاتما والعنصر مختلف فظهر أن الاعجاز المختص بالقرآن متعلق بنظمه المخصوص وإعجاز نظمه قد سلف بيانه وأنت تعلم مافيه وإن كان قريبا إلى الحق، وأبعد الأقوال عندى كونه بالصرفة المحضة حتى أن قول المرتضى فيها غير مرتضى كما لا يخفى على من أنصفه ذهنه واتسع عطنه، وأبعد من ذلك كونه بالقدم كما هو قريب ممن هو حديث عهد بما تقدم - وسيأتى إن شاء الله تعالى - تتمة لهذا الكلام من بيان اختلاف الناس أيضا فى تفاوت مراتب الفصاحة والبلاغة فى آياته ويتضح لك ما هو الحق الحقيق بالقبول والله تعالى المبتغى والمسئول، ولنقتصر من الفوائد على هذا المقدار وفى السبعة مالا يحصى من الأسرار، وهذا أوان تقبيل شفاه الأقلام، حروف سبحان كلام الله تعالى العلام ه

﴿ سورة فاتحة الكتاب ﴾

اختلف فيها، فالأكثرون على أنها مكية بل من أوائل ما نزل من القرآن على قول (١) وهو المروى عن علي وابن عباس وقتادة وأكثر الصحابة وعن مجاهد أنها مدنية (٢) وقد تفرد بذلك حتى عد هفوة منه، وقيل نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة لما حولت القبلة ليعلم أنها فى الصلاة كما كانت وقيل بعضها مكي وبعضها مدني ولا يخفى ضعفه، وقد لهج الناس بالاستدلال على مكيتها بآية الحجر (ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم) وهى مكية لنص العلماء والرواية عن ابن عباس ولها حكم مرفوع لا لأن ما قبلها وما بعدها فى حق أهل مكة كما قيل لأنه مبنى على أن المكى ما كان فى حق أهل مكة والمشهور خلافه، والأقوى الاستدلال بالنقل عن الصحابة الذين شاهدوا الوحى والتنزيل لان ذلك موقوف أولا على تفسير السبع المثاني بالفاتحة وهو وإن كان صحيحا ثابتا فى الأحاديث (٣) إلا أنه قد صح أيضا عن ابن عباس وغيره تفسيرها بالسبع الطوال، وثانيا على امتناع الامتنان بالشيء قبل إيتائه مع أن الله تعالى قد امتن عليه صلى الله تعالى عليه وسلم بأمور قبل إيتائه إياها كقوله تعالى (إنا فتحنا لك فتحا مبينا) فهو قبل الفتح بسنين والتعبير بالماضى تحقيق للوقوع وهذا وإن كان خلاف الظاهر لا سيما مع إيراد اللام وكلمة (قد) وروده فى معرض المنة والغالب فيها سبق الوقوع وعطف (ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به) الآية إلا أنه قد خدش الدليل، لا يقال إن هذا وذلك لا يدلان إلا على أنها نزلت بمكة، وأما على نفى نزولها بالمدينة

---

(١) فقد روينا عن أبى ميسرة أن رسول الله ﷺ كان إذا برز سمع مناديا يناديه يا محمد فاذا سمع الصوت انطلق هاربا فقال له ورقة بن نوفل إذا سمعت النداء فاثبت حتى تسمع ما يقول لك قال فلما برز سمع النداء يا محمد قال لبيك قال قل أشهد ان لا إله إلا الله وأشهد ان محمداً رسول الله ثم قال: (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) حتى فرغ من فاتحة القرآن ولولا صحة الاخبار على غير هذا النحو كان هذا الخبر أقوى دليل على مكيتها فافهم اه (٢) ويلزم منه أنه ﷺ صلى بضع عشرة سنة بلا فاتحة وهى خاتمة فى البعد اه منه (٣) فقد روينا عن أبى هريرة قال « إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ عليه أبيّ بن كعب أم القران فقال والذى نفسى بيده ما أنزل الله فى التوراة ولا فى الانجيل ولا فى الزبور ولا فى القرآن مثلها إنها لهى السبع المثاني والقرآن العظيم الذى أوتيته اه منه

أيضاً فلا لأنا نقول:النفي هو الاصل وعلى مدعى الاثبات الاثبات وأنى به وماقالوا فى الجواب عن الاعتراض بأن النزول ظهور من عالم الغيب إلى الشهادة والظهور بها لايقبل التكرر فان ظهور الظاهر ظاهر البطلان كتحصيل الحاصل من دعوى أنه كان فى كل لفائدة أو أنه على حرف مرة وآخر أخرى لورود مالك وملك أو بسملة تارة وتارة بدونها وبه تجمع المذاهب والروايات مصحح للوقوع لا موجب له كما لايخفى،والسورة مهموزة وغير مهموزة بابدال إن كانت من السور وهو البقية لان بقية كل شىء بعضه وبدونه إن كانت من سور البناء وهى المنزلة أو سور المدينة لاحاطتها (١) بآياتها ،أو من التسور وهو العلو والارتفاع لارتفاعها بكونها كلام الله تعالى وتطلق على المنزلة الرفيعة كما فى قول النابغة :

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك حولها يتذبذب

وحدها قرآن يشتمل على ذى فاتحة وخاتمة . وقيل طائفة أى قطعة مستقلة لتخرج آية الكرسى مترجمة توقيفا وقد ثبتت أسماء الجميع بالأحاديث والآثار فمن قال بكراهة أن يقال سورة كذا بل سورة يذكر فيها كذا بناء على ماروى عن أنس وابن عمر من النهى عن ذلك لايعتد به إذ حديث أنس ضعيف أو موضوع وحديث ابن عمر موقوف عليه وإن روى عنه بسند صحيح﴿والفاتحة﴾فى الأصل صفة جعلت إسما لاول الشىء لكونه واسطة فى فتح الكل والتاء للنقل أو المبالغة ولا اختصاص لها بزنة علامة أو مصدر أطلقت على الاول (٢) تسمية للمفعول بالمصدر إشعاراً باصالته كأنه نفس الفتح إذ تعلقه به أولا ثم بواسطته يتعلق بالمجموع لكونه جزءاً منه ، وكذا يقال فى الخاتمة فان بلوغ الآخر يعرض الآخر اولا والكل بواسطته وليس هذا كالأول لقلة فاعلة فى المصادر إلا أنه أولى من كونه للآلة أو باعثا لأن هذه ملتبسة بالفعل ومقارنة له ،والغالب (٣) أن لا تتصف الآلة ولا يقارن الباعث على أن الآلة هنا غير مناسبة لايهام أن يكون البعض غير مقصود وجوزوا أن يكون للنسبة أى ذات فتح مع وجود أخر مرجوحة﴿والكتاب﴾هو المجموع الشخصى وفتح الفاتحة بالقياس اليه لا إلى القدر المشترك بينه وبين أجزائه وهو متحقق فى العلم أو اللوح أو بيت العزة فلا ضير فى اشتهار السورة بهذا الاسم فى الأوائل،والاضافة الاولى من إضافة الاسم إلى المسمى وهى مشهورة ، والثانية بمعنى اللام كما فى جزء الشىء لا بمعنى من كما فى خاتم فضة لأن المضاف جزء لا جزئى قاله شيخ الاسلام (٤) وهو مذهب بعض فى كل ،وقال ابن كيسان والسيرافى وجمع إضافة الجزء على معنى (من) التبعيضية بل فى اللمع وشرحه إن من المقدرة فى الاضافة مطلقا كذلك من غير فرق بين الجزء والجزئى،وبعضهم جعل الاضافة فى الجزئى بيانية مطلقا، وبعضهم خصها بالعموم والخصوص الوجهى كما فى المثال وجعلها فى المطلق كمدينة بغداد لامية والشهرة لا تساعده *

ولهذه السورة الكريمة أسماء أوصلها البعض إلى نيف وعشرين﴿أحدها﴾فاتحة الكتاب لانها مبدوءة على الترتيب المعهود لا لأنها يفتتح بها فى التعليم وفى القراءة فى الصلاة كما زعمه الامام السيوطى ولا لأنها أول سورة نزلت كما قيل . أما الاول والثالث فلان المبدئية من حيث التعليم أو النزول تستدعى مراعاة الترتيب فى بقية أجزاء الكتاب من تينك الحيثيتين ولاريب فى أن الترتيب التعليمى والنزولى ليسا كالترتيب المعهود ، وأما الثانى فلما عرفت

---

(١) ومنه السوار لاحاطته بالساعد اه منه (٢) المراد بالاول مايعم الاضافى فلا حاجة الى الاعتذار بان اطلاق الفاتحة على السورة باعتبار جزئها الاول اه منه (٣) ومن غير الغالب الصبغ آلة ويصبغ، والجبن فى قعدت عن الحرب جبنا باعث ومقارن اه منه (٤) هو ابو السعود صاحب التفسير اه منه

أن ليس المراد بالكتاب القدر المشترك الصادق على ما يقرأ فى الصلاة حتى يعتبر فى التسمية مبدئيتها له . وحكى المرسى أنها سميت بذلك لانها أول سورة كتبت فى اللوح (١) ويحتاج إلى نقل و إن صححنا أن ترتيب القرآن الذى فى مصاحفنا كما فى اللوح فلربما كتب التالى ثم كتب المتلو وغلبة الظن أمر آخر ﴿وثانيها﴾ فاتحة القرآن لما قدمنا حذو القذة بالقذة ﴿وثالثها ورابعها﴾ أم الكتاب وأم القرآن وحديث (٢) «لا يقولن أحدكم أم الكتاب وليقل فاتحة الكتاب» لا أصل له بل قد ثبت فى الصحاح (٣) تسميتها به كما لا يخفى على المتتبع، وسميت بذلك لان الابتداء كتابة أو تلاوة أو نزولا على قول أو صلاة بها وما بعدها تال لها فهى كالأم التى يتكون الولد بعدها، ويقال أيضاً للراية أم لتقدمها واتباع الجيش لها ومنه أم القرى أو لاشتمالها . كما قال العلامة ـ على مقاصد المعانى التى فى القرآن من الثناء على الله تعالى بما هو أهله ومن التعبد بالأمر والنهى ومن الوعد والوعيد، أما الثناء فظاهر، وأما التعبد فامامن الحمد لله لانه للتعليم فيقدر أمر يفيده والأمر الايجابى يلزمه النهى عن الضد فى الجملة ولا نرى (٤) فيه بأسا أو من اهدنا الصراط المستقيم إن أريد به ملة الاسلام أو من تقدير قولوا بسم الله ومن تأخير متعلقه، وإما من إياك نعبد فانه إخبار عن تخصيصه بالعبادة وهى التحقق بالعبودية بارتسام ما أمر السيد أو نهى فيدل فى الجملة على أنهم متعبدون، ولا يرد على المعتزلة عدم سبق أمر ونهى أصلا، ويجاب عندنا بعد تسليم العدم للأولية بأن رأس العبادة التوحيد وفى الصدر ما يرشد اليه (٥) لاسيما وقد سبق تكليفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالتوحيد وتبليغ السورة وذلك يكفى، وأما الوعد والوعيد فمن قوله تعالى (أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) أو من يوم الدين أى الجزاء، والمجزى أما ما يسر أو ما يضر وهما الثواب والعقاب وإنما كانت المقاصد هذه لأن بعثة الرسل وإنزال الكتب رحمة للعباد وإرشاداً إلى ما يصلحهم معاشا ومعادا وذلك بمعرفة من يقدر على إيصال النعم إيجاداً وإمداداً ، ثم التوصل اليه بما يربط العتيد، ويجلب المزيد عملا واعتقادا والتنصل عما يفضى به إلى رجع المحصل ومنع المستحصل قلوبا وأجساداً والثناء فرع معرفة المثنى عليه مع الاستحقاق وتدخل المعرفة بصفات الجلال والجمال، ومنها ما منه (٦) الارسال والانزال والتفاوت بين المطيع والمذنب فدخل الايمان بالله تعالى وصفاته والنبوات والمعاد على الاجمال، والتعبد يتمكن به من التوصل والتنصل ويدخل فيه من وجه الايمان بالنبوات وما يتعلق بها من الكتاب والملائكة إذ الأمر والنهى فرع ثبوت ذلك فى الجملة ، والوعد والوعيد يتضمنان الايمان بالمعاد ، ويبعثان على التعبد ، والناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة والأكثرون بعثتهم الرغبة والرهبة ، وأوسطهم الرجاء والخوف. والخواص ـ وقليل ماهم ـ الأنس والهيبة فبالثلاثة تم الارشاد إلى مصالح المعاش والمعاد ولا أحصر لك وجه الحصر بهذا فلمسلك الذهن اتساع ولك أن ترد الثلاثة إلى اثنين فتدرج الثناء فى التعبد إذ لا حكم للعقل ولعله إنما جعله قسما له تلميحا إلى أن شكر المنعم واجب عقلا مراعاة لمذهب الاعتزال ولم يبال البيضاوى بذلك فعبر بما عبر به من المقال . أو لاشتمالها على جملة معانيه من الحكم النظرية والاحكام العملية التى هى سلوك الصراط المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء، والاول

---

(١) وقيل فى التعليل لأنها فاتحة كل كتاب ورد بأن ذلك الحمد لا الكل وبأن الظاهر ان المراد بالكتاب القرآن لا جنسه اه منه (٢) وبه أخذ الحسن البصرى اه منه (٣) اخرج الدار قطنى وصححه من حديث أبى هريرة مرفوعا « إذ قرأتم الحمد فاقرءوا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثانى » اه منه (٤) أى معاشر أهل السنة أما المعتزلة فليس الأمر بالشىء نهيا عن ضده عندهم فحينئذ لا يتأتى ذلك اه منه (٥) وهو أجراء الاوصاف وقد يوجد منه التعبد ابتداء اه منه (٦) كالقدرة والرحمة والحكمة اه

مستفاد من أول السورة إلى قوله (يوم الدين) والثانى من قوله (إياك) نعبد وما بعده وسلوك الصراط المستقيم من قوله (اهدنا) الآية والاطلاع من قوله (أنعمت عليهم) الخ وفيه وعد ووعيد فدخلا فيه والامثال والقصص المقصود بها الاتعاظ وكذا الدعاء والثناء، وهذه جملة المعانى القرآنية إجمالا مطابقة والتزاما؛ وأبسط من هذا أن يقال إنها مشتملة على أربعة أنواع من العلوم التى هى مناط الدين (الاول) علم الاصول ومعاقده معرفة الله تعالى وصفاته واليها الاشارة بقوله (رب العالمين الرحمن الرحيم) ومعرفة النبوات وهى المرادة بقوله تعالى (أنعمت عليهم) والمعاد المومى اليه بقوله تعالى (مالك يوم الدين)؛ (الثانى) علم الفروع وأسه العبادات وهو المراد بقوله (إياك نعبد) وهى بدنية ومالية وهما مفتقران الى أمور المعاش من المعاملات والمناكحات ولا بد لها من الحكومات فتمهدت الفروع على الأصول؛ (الثالث) علم ما به يحصل الكمال وهو علم الاخلاق وأجله الوصول الى الحضرة الصمدانية والسلوك لطريقة الاستقامة فى منازل هاتيك الرتب العلية واليه الاشارة بقوله (إياك نستعين إهدنا الصراط المستقيم) (الرابع) علم القصص والاخبار عن الامم السالفة السعداء والاشقياء وما يتصل بها من الوعد والوعيد وهو المراد بقوله تعالى (أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) وإذا انبسط ذهنك أتيت بأبسط من ذلك، وهذان الوجهان يستدعيان حمل الكتاب على المعانى أو تقديرها فى التركيب الاضافى، والوجه الاول لا يقتضيه ومن هذا رجحه البعض وإن كان أدق وأحلى لا لأنه يشكل عليهما ماورد من أن الفاتحة تعدل ثلثى القرآن إذ يزيله إذا ثبت أن الاجمال لا يساوى التفصيل فزيادة مبانيه منزلة منزلة ثلث آخر من الثواب قاله الشهاب ثم قال: ومن العجب ماقيل هنا من أن ذلك لاشتمالها على دلالة التضمن والالتزام وهما ثلثا الدلالات انتهى. وأنا أقول الأعجب من هذا توجيهه رحمه الله مع ما رواه الديلمى فى الفردوس عن أبى الدرداء فاتحة الكتاب تجزى مالا يجزى شىء من القرآن ولو أن فاتحة الكتاب جعلت فى كفة الميزان وجعل القرآن فى الكفة الاخرى لفضلت فاتحة الكتاب على القرآن سبع مرات فانه لا يتبادر منه إلا الفضل فى الثواب فيعارض ظاهره ذلك الخبر على توجيهه وعلى توجيه صاحب القيل لا تعارض. نعم إنه بعيد ويمكن التوفيق بين الخبرين وبه يزول الاشكال بأن الأول كان أولا وتضاعف الثواب ثانيا ولا حجر على الرحمة الواسعة أو بأن اختلاف المقال لاختلاف الحال أو بأن ما يعدل الشىء كله يعدل ثلثيه أو بأن القرآن فى أحد الخبرين أو فيهما بمعنى الصلاة مثله فى قوله تعالى (وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا) وذلك يختلف باختلاف مراتب الناس فى قراءاتهم وصلواتهم فليتدبر، وعلى العلات لا يقاسان بما قيل فى وجه التسمية بذلك لانها أفضل السور أو لان حرمتها كحرمة القرآن كله أو لان مفزع أهل الايمان اليها أو لانها محكمة والمحكمات أم الكتاب ولا أعترض على البعض بعدم الاطراد لان وجه التسمية لا يجب اطراده ولكنى أفوض الامر اليك وسلام الله تعالى عليك ﴿لا يقال﴾ إذا كانت الفاتحة جامعة لمعانى الكتاب فلم سقط منها سبعة أحرف الثاء والجيم والخاء والزاى والشين والظاء والفاء؟ لانا نقول لعل ذلك للاشارة إلى أن الكمال المعنوى لا يلزمه الكمال الصورى ولا ينقصه نقصانه إن الله تعالى لا ينظر إلى صوركم وكانت سبعة موافقة لعدد الآى المشتمل على الكثير من الاسرار وكانت من الحروف الظلمانية التى لم توجد فى المتشابه من أوائل السور ويجمعها بعد إسقاط المكرر ـ صراط على حق نمسكه ـ وهى النورانية المشتملة عليها بأسرها الفاتحة للاشارة إلى غلبة الجمال على الجلال المشعر بها تكرر ما يدل على الرحمة فى الفاتحة وإنما لم يسقط السبعة الباقية من هذا النوع فتخلص النورانية ليعلم أن الامر مشوب (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) وفى قوله تعالى (نبىء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم وأن عذابى هو العذاب الأليم) اشارة وأي إشارة إلى ذلك لمن تأمل حال الجملتين على أن فى كون النورانية ـ وهى أربعة عشر حرفا ـ مذكورة

بتمامها والظلمانية مذكورة منها سبعة وإذا طوبقت الآحاد بالآحاد يحصل نورانى معه ظلمانى ونورانى خالص إشارة إلى قسمى المؤمنين فمؤمن لم تشب نور إيمانه ظلمة معاصيه ومؤمن قد شابه ذلك، وفيه رمز إلى أنه لا منافاة بين الايمان والمعصية فلا تطفىء ظلمتها نوره «ولا يزنى الزانى وهو مؤمن» محمول على الكمال وليس البحث لهذا وإذا لوحظ الساقط وهو الظلمانى المحض المشير إلى الظالم المحض الساقط عن درجة الاعتبار والمذكور وهو النورانى المحض المشير إلى المؤمن المحض والنورانى المشوب المشير إلى المؤمن المشوب يظهر سر التثليث فى (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير) وإنما كان الساقط هذه السبعة بخصوصها من تلك الأربعة عشر ولم يعكس فيسقط المثبت ويثبت الساقط أو يسقط سبعة تؤخذ من هذا وهذا لسر علمه من علمه وجهله من جهله، نعم فى كون الساقط معجما فقط إشارة إلى أن الغين فى العين، والرين فى البين، فلهذا وقع الحجاب، وحصل الارتياب، وهذا ما يلوح لأمثالنا من أسرار كتاب الله تعالى وأين هو مما يظهر للعارفين الغارفين من بحاره، المتضلعين من ماء زمزم أسراره (١)*

ولمولانا العلامة فخر الدين الرازى فى هذا المقام كلام ليس له فى التحقيق أدنى إلمام حيث جعل سبب إسقاط هذه الحروف أنها مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الثبور والجيم أول حرف من جهنم والخاء يشعر بالخزى والزاى والشين من الزفير والشهيق، وأيضا الزاى تدل على الزقوم والشين تدل على الشقاء والظاء أول الظل فى قوله تعالى (انطلقوا إلى ظل ذى ثلاث شعب)، وأيضا تدل على لظى والفاء على الفراق، ثم قال فان قالوا: لا حرف من الحروف إلا وهو مذكور فى اسم شىء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فنقول الفائدة فيه أنه قال فى صفة جهنم (لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم) ثم أنه تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهى اوائل ألفاظ دالة على العذاب تنبيها على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدركات السبع فى جهنم انتهى، ولا يخفى ما فيه وجوابه لا ينفعه ولا يغنيه إذ لقائل أن يقول فلتسقط الذال والواو والنون والحاء والعين والميم والغين إذ الواو من الويل والذال من الذل والنون من النار والحاء من الحميم والعين من العذاب والميم من المهاد والغين من الغواشى والآيات ظاهرة والكل فى أهل النار وتكون الفائدة فى إسقاطها كالفائدة فى اسقاط تلك من غير فرق أصلا على أن فى كلامه رحمه الله تعالى غير ذلك بل ومع تسليم سلامته مما قيل أو يقال لا أرتضيه للفخر وهو السيد الذى غدا سعد الملة وحجة الاسلام وناصرا أهله، وأما نسبته

---

(١) إعلم ان ماذكره المفسر رحمه الله تعالى ونقله عن بعض مفسرى الصوفيه فى المعانى التى تستنبط من الحروف بطريق الرمز والاشارة لا يدل عليه كتاب ولا سنه صحيحة وليست هذه المعانى من مدلولات الكلمات لغة ولا سياقا ولا يخفى على أهل العلم بالشريعة الاسلامية والسنة النبوية ان مدلولات الكلمات القرآنية والالفاظ المصطفوية هو مادل عليه اللفظ لغة منطوقا أو مفهوما أو سياقا حقيقة أو مجازا بحسب القرائن وباعتبار النزول وسببه وما ورد فيه عن الصحابة الاخيار والتابعين الابرار ونصون كلام صاحب الشريعة عن تأويل أو تصحيف او تحريف ولو كان قائل ذلك أيا كان من العلماء ونضرب على يد من يتجرأ على مثل ذلك بسوط من حديد وعلى لسانه بمقارض من نار فان القرآن أنزل لهداية الامة وبيان طريق سعادتها دنيا وأخرى والعمل بما دل عليه لفظه المنزل به وقد أخبر الله تعالى انه أنزل بلسان عربى مبين فلا تغتر بما سطره المفسر هنا أو ما سيأتى من الاشارات إلى مدلولات ماجاء بها أثر عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولا عن الصحابة الذين هم هداة الامة من بعده صلى الله عليه وآله وسلم وليسعنا ما وسعهم من العلم النافع والعمل المثمر ونسأل الله توفيق الامة للعمل بما جاء به كتابنا المعصوم وسنة نبينا التي ليلها كنهارها. واه مصححه منير

لأمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه حين سأل قيصر الروم معاوية عن ذلك فلم يجب فسأل عليا فأجاب فلا أصل له وعلى تقدير التسليم فما مرام الامير بالاكتفاء على هذا المقدار إلا التنبيه للسائل والمسئول على ما لايخفى عليك من الاسرار فافهم ذاك والله تعالى يتولى هداك ﴿ وخامسها وسادسها وسابعها ﴾ الكنز والوافية والكافية لما مر من اشتمالها على الجواهر المكنوزة فتفي وتكفى أو لأنها لاتنصف فى الصلاة ولا يكفى فيها غيرها ﴿ وثامنها الاساس ﴾ لانها أصل القرآن وأول سورة فيه ﴿ وتاسعها وعاشرها والحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر ﴾ سورة الحمد وسورة الشكر وسورة الدعاء وسورة تعليم المسألة وسورة السؤال لاشتمالها على ذلك، أما اشتمالها على الحمد فظاهر وكذا على الشكر لدى من أنعم الله تعالى عليه بالفهم ويمكن أن يكون الاسمان كأم القرآن وأم الكتاب *

وأما الاشتمال على الثالث فكالاشتمال على الاول بل أظهر، وأما تعليم المسألة فلأنها بدئت بالثناء قبله والخامس كالثالث وهما كذينك الثالث والرابع كما لايخفى ﴿ والرابع عشر والخامس عشر ﴾ سورة المناجاة وسورة التفويض لان العبد يناجى ربه بقوله إياك نعبد وإياك نستعين) وبالثانى يحصل التفويض ﴿ والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ﴾ الرقية والشفاء والشافية والاحاديث الصحيحة مشعرة بذلك ﴿ والتاسع عشر ﴾ سورة الصلاة لانها واجبة أو فريضة فيها والاستحباب مذهب بعض المجتهدين ورواية عن البعض فى النفل، قيل ومن أسمائها الصلاة لحديث « قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين » وأراد السورة والمجاز اللغوى لعلاقة الكلية والجزئية أو اللزوم حقيقة أو حكما كالمجاز فى الحذف محتمل ﴿ والعشرون ﴾ النور لظهورها بكثرة استعمالها أو لتنويرها القلوب لجلالة قدرها أو لانها لما اشتملت عليه من المعاني عبارة عن النور بمعنى القرآن ﴿ والحادى والعشرون ﴾ القرآن العظيم وهو ظاهر مما قدمناه ﴿ والثانى والعشرون ﴾ السبع المثانى لانها سبع آيات (١) باتفاق وما رأينا مشاركا لها سوى (أرأيت) والقول بأنها ثمان كالقول بأنها تسع شاذ لايعبأ به أووهم من الراوى إلا أن منهم من عد التسمية آية دون (أنعمت عليهم) ومنهم من عكس والمدار الرواية فلا يوهن الثانى أن وزان الآية لايناسب وزان فواصل السور على أن فى سورة النصر ماهو من هذا الباب، وتثنى وتكرر فى كل ركعة وصلاة ذات ركوع أو المراد المتعارف الأغلب من الصلاة فلا ترد الركعة الواحدة ولا صلاة الجنازة على أن فى البتيراء اختلافا وصلاة الجنازة دعاء لاصلاة حقيقة وقيل وصفت بذلك لانها تثنى بسورة أخرى أو لانها نزلت مرتين أو لانها على قسمين دعاء وثناء أو لانها كلما قرأ العبد منها آية ثناه الله تعالى بالاخبار عن فعله كما فى الحديث المشهور. وقيل غير ذلك، وهذه الأقوال مبنية على أن تكون المثانى من التثنية ويحتمل أن تكون من الثناء لما فيها من الثناء على الله تعالى أو لما ورد من الثناء على من يتلوها وأن تكون من الثنيا لان الله تعالى استثناها لهذه الأمة، والحمد لله على هذه النعمة، ثم الحكمة فى تسوير القرآن سورا كالكتب خلافا للزركشى أن يكون أنشط للقارىء وأبعث على التحصيل كالمسافر إذا قطع ميلا أو فرسخا نفس ذلك منه ونشط للمسير وإذا أخذ الحافظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله تعالى طائفة مستقلة فيعظم عنده ما حفظ، وأيضا الجنس اذا انطوى تحته أنواع وأصناف كان أحسن من أن يكون تحته باب واحد مع أن فى ذلك تحقيق كون السورة بمجردها معجزة وآية من آيات الله تعالى والحكمة فى كونها طوالا وقصارا أظهر من أن تخفى *

---

(١) والقول بأنها سبع لأن فيها سبع آداب فى كل آية أدب بعيد وأبعد منه أنها سميت السبع لانها خلت عن سبعة احرف الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والظاء والفاء وذلك لان الشيء على المشهور يسمى بما وجد فيه لا بما فقد منه اه

بسم الله الرحمن الرحيم

فيها أبحاث ﴿البحث الاول﴾ اختلف العلماء فيها هل هى من خواص هذه الأمة أم لا؟ فنقل العلامة أبو بكر التونسى إجماع علماء كل ملة على أن الله تعالى افتتح كل كتاب بها وروى السيوطى فيما نقله عنه السرميني والعهدة عليه بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة كل كتاب، وذهب هذا الراوى إلى أن البسملة من الخصوصيات لما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يكتب (١) باسمك اللهم إلى أن نزل بسم الله مجراها فأمر بكتابة بسم الله حتى نزل (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) فأمر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم إلى أن نزلت آية النمل فأمر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم، ولما اشتهر أن معانى الكتب فى القرآن ومعانيه فى الفاتحة ومعانيها فى البسملة ومعانى البسملة فى الباء فلو كانت فى الكتب القديمة لامر من أول الامر بكتابتها ولكانت معانى القرآن فى كل كتاب واللازم منتف فكذا الملزوم، وفيه أن الامر بذلك التفصيل لا يستلزم النفى لاحتمال نفى العلم إذ ذاك ولا ضير وأن المختص بالقرآن اللفظ العربى بهذا الترتيب والكتب السماوية بأسرها خلافا للغيطى غير عربية وما فى القرآن منها مترجم فلربما لهذه الالفاظ مدخل فى الاشتمال على جميع المعانى فلا تلاون فى غير القرآن كما توهمه السرميني وإن كان هناك بسملة على أن فى أول الدليلين بظاهره دليلا على عدم الخصوصية ﴿البحث الثانى﴾ وهو من أمهات المسائل حتى أفرده جمع (٢) بالتصنيف اختلف الناس فى البسملة فى غير النمل إذ هى فيها بعض آية بالاتفاق على عشرة أقوال ﴿الاول﴾ إنها ليست آية من السور أصلا ﴿الثانى﴾ أنها آية من جميعها غير براءة ﴿الثالث﴾ أنها آية من الفاتحة دون غيرها ﴿الرابع﴾ أنها بعض آية منها فقط ﴿الخامس﴾ أنها آية فذة أنزلت لبيان رؤس السور تيمنا وللفصل بينها ﴿السادس﴾ أنه يجوز جعلها آية منها وغير آية لتكرر نزولها بالوصفين ﴿السابع﴾ أنها بعض آية من جميع السور ﴿الثامن﴾ أنها آية من الفاتحة وجزء آية من السور ﴿التاسع﴾ عكسه ﴿العاشر﴾ أنها آيات فذة وإن أنزلت مرارا (٣) فابن عباس وابن المبارك وأهل مكة كابن كثير وأهل الكوفة كعاصم والكسائى وغيرهما سوى حمزة (٤) وغالب أصحاب الشافعى والامامية على الثانى، وقال بعض الشافعية وحمزة ونسب للامام أحمد بالثالث وأهل المدينة ومنهم مالك والشام ومنهم الاوزاعى والبصرة ومنهم أبو عمرو ويعقوب على الخامس وهو المشهور من مذهبنا وعلى المرء نصرة مذهبه والذب عنه وذلك باقامة الحجج على إثباته وتوهين أدلة نفاته وكنت من قبل أعد السادة الشافعية لى غزية ولا أعد نفسى إلا منها، وقد ملكت فؤادى غرة أقوالهم كما ملكت فؤاد قيس ليلى العامرية بحيث لا حت لا متقدم ولا متأخر لى عنها

أتانى هواها قبل أن أعرف الهوى ... فصادف قلبا خاليا فتمكنا

إلى أن كان ما كان فصرت مشغولا بأقوال السادة الحنفية وأقمت منها برياض شقائق النعمان واستولى علىّ من حبها ما جعلنى أترنم بقول القائل: محا حبها حب الألى كن قبلها ... وحلت مكانا لم يكن حل من قبل

وقد أطال الفخر فى هذا المقام المقال وأورد ست عشرة حجة لاثبات أنها آية من الفاتحة كما هو نص كلامه ولا عبرة بالترجمة فها أنا بتوفيق الله تعالى راده ولا فخر وناصر مذهبى بتأييد الله تعالى ومنه التأييد والنصر (٥) فأقول قال

---

(١) أى يأمر اه منه (٢) كالامام أبى بكر بن خزيمة صاحب الصحيح والحافظ أبى بكر الخطيب وابن عبد الله وغيرهم اه منه ﴿وانظر كتاب التوحيد له﴾ (٣) عبارة الشهاب (العاشر) آية فذة الخ فليتأمل (٤) فيه رد على البيضاوى اه (٥) سامح الله المصنف على هذه المقالة التى أضرت بالمسلمين وجعلتهم أحزابا كل حزب بما لديهم فرحون، ولا يخفى على العاقل فسادها وبطلانها *

﴿ الحجة الأولى ﴾ روى الشافعي عن ابن جريج عن أبي مليكة عن أم سلمة أنها قالت «قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية إياك نعبد وإياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية » وهذا نص صريح ﴿ الحجة الثانية ﴾ روى سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة « أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم » *

﴿ الحجة الثالثة ﴾ روى الثعلبي باسناده عن أبى بردة عن أبيه قال «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيرى؟ فقلت بلى قال بأى شىء تستفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ فقلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هى هى » ﴿ الحجة الرابعة ﴾ روى الثعلبي باسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال له كيف تقول إذا قمت إلى الصلاة؟ قال أقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم » وروى أيضا باسناده عن أم سلمة « أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين » وروى أيضاً باسناده عن على كرم الله تعالى وجهه « أنه كان إذا افتتح السورة فى الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص ». وروى أيضاً باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله تعالى :(ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم) قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فأين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وباسناده عن أبى هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال « إذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها إحدى آياتها » وباسناده أيضاً عن ابى هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم « قال يقول الله عز وجل قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى مجدنى عبدى وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدنى عبدى وإذا قال الرحمن الرحيم قال أثنى على عبدى فاذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى فوض إلى عبدى وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بينى وبين عبدى وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدى ولعبدى ما سأل » . وباسناده أيضاً عن أبى هريرة قال « كنت مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فى المسجد والنبي يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلى فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك فقال له يارجل قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد فمن تركها فقد ترك آية منها ومن ترك آية منها فقد قطع عليه صلاته فانه لاصلاة إلا بها فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته » وباسناده عن طلحة بن عبيد الله قال « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله » *

﴿ الحجة الخامسة ﴾ قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة فى أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها بيان الاول (اقرأ باسم ربك) ولا يجوز أن يقال الباء صلة لان الاصل أن تكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة وإذا كان الحرف مفيداً كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك وظاهر الأمر الوجوب ولم يثبت فى غير القراءة للصلاة فوجب إثباته فى القراءة فيها صونا للنص عن التعطيل *

﴿ الحجة السادسة ﴾ التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ماليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن ألا ترى أنهم منعوا كتابة أسامى السور فى المصحف ومنعوا من العلامات على الاعشار والاخماس ،

والغرض من ذلك كله أن يمنعوا أن يختلط بالقرآن ماليس بقرآن فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن *

﴿ الحجة السابعة ﴾ أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى والبسملة موجودة بينهما فوجب جعلها منه ﴿ الحجة الثامنة ﴾ أطبق الأكثرون على أن الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وأبو حنيفة قال: إنها ليست آية لكن صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وسنبين أن قوله مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى أن الآيات لا تكون سبعا إلا بجعل البسملة آية تامة منها ﴿ الحجة التاسعة ﴾ أن نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب كونها آية منها، بيان الأول أن أبا حنيفة يسلم أن قراءتها أفضل وإذا كان كذلك فالظاهر أنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى: (واتبعوه) وإذا ثبت الوجوب ثبت أنها من السورة لانه لا قائل بالفرق وقوله عليه الصلاة والسلام: « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر » وأعظم الاعمال بعد الايمان الصلاة فقراءة الفاتحة بدون قراءتها توجب كون الصلاة عملا أبتر ولفظه يدل على غاية النقصان والخلل بدليل أنه ذكر ذماً للكافر الشانيء فوجب أن يقال للصلاة الخالية عنها في غاية النقصان والخلل وكل من اقر بذلك قال بالفساد وهو يدل على أنها من الفاتحة (الحجة العاشرة) ما روى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لابي بن كعب ما أعظم آية في القرآن؟ قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي في قوله وجه الاستدلال أن هذا يدل على أن هذا المقدار آية تامة ومعلوم أنها ليست بتامة في النمل فلا بد أن تكون في غيرها وليس إلا الفاتحة (الحجة الحادية عشرة) عن أنس أن معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة جهرية فقرأ أم القرآن ولم يقرأ البسملة فلما اقضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن ؟ ! فأعاد معاوية الصلاة وجهر بها *

﴿ الحجة الثانية عشرة ﴾ أن سائر الانبياء كانوا عند الشروع في أعمال الخير يبتدءون باسم الله فقد قال نوح: بسم الله مجراها وسليمان بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا علي فوجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى (فبهداهم اقتده) وإذا ثبت ذلك في حقه ﷺ ثبت أيضا في حقنا لقوله تعالى (فاتبعوه) وإذا ثبت في حقنا ثبت أنها آية من سورة الفاتحة *

(الحجة الثالثة عشر) أنه تعالى قديم والغير محدث فوجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره والسبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كانت قراءة البسملة سابقة وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقديم فما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أنها آية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق (الحجة الرابعة عشر) انه لا شك أنها من القرآن في سورة النمل ثم إنا نراه مكررا بخط القرآن فوجب أن يكون من القرآن كما أنا لما رأينا قوله تعالى (ويل يومئذ للمكذبين ـ فبأي آلاء ربكما تكذبان) مكرراً كذلك قلنا إن الكل منه (الحجة الخامسة عشر) روى أنه عليه السلام كان يكتب باسمك اللهم الحديث وهو يدل على أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن مجموعها منه وهو مثبت فيه فوجب الجزم بأنه من القرآن إذ لو جاز إخراجه مع هذه الموجبات والشهرة لكان جواز إخراج سائر الآيات أولى وذلك يوجب الطعن في القرآن العظيم (الحجة السادسة عشر) قد بينا انه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه السلام يأمر بكتابتها بخط المصحف فيه وبينا أن حاصل الخلاف في أنه هل تجب قراءته وهل يجوز للمحدث مسه؟ فنقول ثبوت هذه الاحكام أحوط فوجب المصير اليه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » انتهى كلامه وليس بشيء لأن البعض منه مجاب عنه والبعض لا يقوم حجة علينا لأن الصحيح من مذهبنا أن بسم الله الرحمن الرحيم آية مستقلة وهي من القرآن وان لم تكن من الفاتحة نفسها وقد أوجب الكثير منا قراءتها في الصلاة وذكر الزيلعي في شرح الكنز أن الأصح أنها واجبة، وذكر الزاهدي عن المجتبى أن الصحيح أنها

واجبة فى كل ركعة تجب فيها القراءة وهى الرواية الصحيحة عن أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه، وقال ابن وهبان فى منظومته

ولو لم يبسمل ساهيا كل ركعة * فيسجد إذ إيجابها قال الاكثر

وفى غنية المتملى وهو الاحوط وبه أقول خلافا لقاضيخان وصاحب الخلاصة وغيرهم والحق أحق بالاتباع(١) والقول عن بعض هذا أنه من طغيان القلم غاية الطغيان ونهاية فى التعصب من غير إتقان ولنتكلم على ماذكره هذا العلامة على التفصيل (فنقول) أما ماذكره فى الحجة الاولى من حديث أم سلمة بالوجه الذى رواه مخالف لما فى البيضاوى المخالف(٢) لما فى الكتب الحديثية فيجاب عنه بأن أبا مليكة لم يثبت سماعه عن أم سلمة وبتقديره للمعاصرة يقال إن هذا اللفظ لم يوجد فى المشهور ولعله نقل بالمعنى لبعض الروايات الآتية على حسب مايلوح له فقد أخرج أبو عبيد وأحمد وأبو داود بلفظ «كان رسول الله ﷺ يقطع قراءته آية آية بسم الله الرحمن الرحيم * الحمد لله رب العالمين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين» وابن الانبارى والبيهقى «كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية يقول بسم الله الرحمن الرحيم ثم يقف ثم يقول الحمد لله رب العالمين ثم يقف ثم يقول الرحمن الرحيم ثم يقف ثم يقول مالك يوم الدين» وابن خزيمة والحاكم بلفظ «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ فى الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فعدها آية الحمد لله رب العالمين اثنين الرحمن الرحيم ثلاث آيات مالك يوم الدين أربع آيات وقال هكذا إياك نعبد وإياك نستعين وجمع خمس أصابعه» والدار قطنى بلفظ «كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين إلى آخرها قطعها آية آية وعدها عد الاعراب وعد بسم الله الرحمن الرحيم ولم يعد (عليهم)» والرواية الاولى والثانية يمكن أن يقال عنت بهما بيان كيفية قراءة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لسائر القرآن وذكرت بعضا منه على سبيل التمثيل ولم تستوعب وليس فيهما سوى إثبات أنها آية وهو مسلم لكن من القرآن وأما أنها من الفاتحة فلا، وكذا فى الرواية الثالثة إثبات أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرؤها فى الصلاة ويعدها آية لوقوفه عليها وهو مسلم أيضا وهى الآية الأولى من القرآن والآية الثانية منه (الحمد لله رب العالمين) وهكذا إلى الخامسة وجمعت الاصابع وانقطع الكلام وأما الرواية الرابعة فليست نصا أيضا فى أن البسملة آية من الفاتحة إذ يحتمل أن يكون المعنى كان صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأ فى بعض الأوقات فى الصلاة أو غيرها ولا دوام لا وضعا ولا استعمالا من كتاب الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين) إلى آخرها أى الآيات قطعها آية آية ولم يوصل بعضها ببعض وعدها عد الاعراب واحدة واحدة وعد بسم الله الرحمن الرحيم ولم يسقطها لوجوبها فى الصلاة وللاعتناء بها فى غيرها لما فيها من عظائم الاسرار ودقائق الافكار، ومن هذا أوجب الكثير من علمائنا سجود السهو على من تركها وقد أزال صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك ظن أنها ليست من القرآن لاستعمالها فى أوائل الرسائل ومبادى الشئون ولم يعد (صراط الذين أنعمت عليهم) ولم يقف عليها بل وصل صلى الله تعالى عليه وسلم تلك المرة لبيان الجواز وعدم تخيل شىء ينافى كونها آية بل هناك ما يشعر به فان تقارب الآى فى الطول والقصر كتقارب الفقرات شىء مرغوب فيه وعدم التشابه فى المقاطع لا يضر فأين أفواجا من الفتح (٣) فلزوم الرعاية غير لازم وكون الموصوف فى آية والصفة فى آية أخرى مسبوق بالمثل وسابق على الأمثال ومن أنعم الله تعالى عليه وعرف الذين (أنعمت عليهم) وجده تاما وعد توقفه على الشرط المفهوم من (غير المغضوب) كلاما ناقصا وعلى هذا لم يثبت فى هذه

---

(١) هذا اعتراض على الشهاب اه منه (٢) اعتراض على البيضاوى اه منه (٣) رد على الرازى فى ثلاثة مواضع اه منه *

الرواية سوى أن البسملة آية من القرآن وهو مسلم عند الطرفين وأما إنها من الفاتحة فدونه خرط القتاد ﴿ وأما ﴾ ماذكره في الحجة الثانية من حديث أبي هريرة فقد أخرجه الطبراني وابن مردويه والبيهقي بلفظ «الحمد لله رب العالمين سبع آيات بسم الله الرحمن الرحيم» إحداهن وهي السبع المثاني والقرآن العظيم وهي أم القرآن وهي فاتحة الكتاب» وأخرجه الدار قطني بلفظ «إذا قرأتم الحمد فاقرءوا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها» ومعنى الرواية الأولى الحمد لله رب العالمين إلى آخر الآيات سبع آيات، وبه قال الحنفيون، ولما لاحظ صلى الله تعالى عليه وسلم توهم السامعين من عدم التعرض للبسملة مع تلك الشبهة السالفة كونها ليست بآية من القرآن أزال هذا التوهم بوجه بليغ فقال بسم الله الرحمن الرحيم إحداهن أي مثل إحداهن في كونها آية من القرآن ومعنى الثانية إذا أردتم قراءة الحمد إلى آخر ما يليه فاقرؤا قبله بسم الله الرحمن الرحيم إنها ـ أي الحمد ـ إلى الآخر أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني. وهذا كالتعليل أو الترغيب بقراءة الحمد لله رب العالمين إلى آخرها وقوله وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها على حد ماذكر في معنى الرواية الأولى وهو كالتعليل أو الترغيب أيضاً في قراءة البسملة وماذكرناه وإن كان فيه ارتكاب مجاز لكن دعانا اليه إجراء صدر الكلام على حقيقته وان أجرى هذا على ظاهره فلا بد من ارتكاب المجاز في الصدر كما لا يخفى وهو ارتكاب خلاف الأصل قبل الحاجة اليه ﴿ وأما ﴾ ماذكره في الحجة الثالثة فليس سوى إثبات أن التسمية من القرآن كما أقر هو به ولسنا ممن نخالفه فيه ﴿ وأما ﴾ ماذكره في الرابعة فالحديث الاول والثاني والثالث والسادس مع ضعفه والثامن لا تدل على المقصود ونحن نقول بما تدل عليه، والرابع موقوف على ابن عباس ولا نسلم أن حكمه الرفع لجواز الاجتهاد وإن قلنا ان الصحيح أن الآية إنما تعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السورة مثلا ولذلك عدوا (ألم) آية حيث وقعت ولم يعدوا (ألمر) لانا لم نقل انها جزء آية واجتهد فجعلها آيه بل قلنا إنها آية مستقلة من القرآن واجتهد وجعلها آية من الفاتحة أو نقول إنه قال ذلك أيضا عن توقيف لكن على ظنه واجتهاده أنه توقيف، والخامس لي شك في صحته بهذا اللفظ ولعله باللفظ الذي خرجه به الدار قطني وقد سلف بتقريره وليس لي اعتماد على الفخر في الأحاديث وليس من حفاظها وأراه إذا نقل بالمعنى غير وليس عندي تفسير الثعلبي لأراه فان النقل منه، والسابع لا تلوح عليه طلاوة كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا فصاحته وهو أفصح من نطق بالضاد بل من مارس الأحاديث جزم بوضع هذا ولعمري لو كان صحيحا لاكتفى به الشافعية أو لقدموه على سائر أدلتهم ويا ليته ذكر إسناده لنراه ﴿ وأما ﴾ الحجة الخامسة ففيها أنا لا نسلم أن وجوبها في أول الفاتحة مستلزم لكونها آية منها واستدلاله في هذا المقام بقوله (اقرأ باسم ربك) واه جداً من وجوه أظهر من الشمس فلا نتعب البنان ببيانها ﴿ وأما ﴾ الحجة السادسة فهو أقوى ما يستدل به على كون البسملة من القرآن وأما على أنها من الفاتحة فلا ، وتعرض نفاة كونها قرآنا للتكلم في هذا الدليل مما لا يرضاه الطبع السليم، والذهن المستقيم، والانصاف نصف الدين، والانقياد للحق من أخلاق المؤمنين ﴿ وأما ﴾ الحجة السابعة فلنا لا علينا كما لا يخفى ﴿ وأما ﴾ الحجة الثامنة فدون إثبات مدارها ـ وهو توهين كلام مولانا أبي حنيفة رحمه الله تعالى ـ جبال راسيات ﴿ وأما ﴾ الحجة التاسعة فهي كالحجة الخامسة حذو القذة بالقذة واستدلاله بقوله ﷺ «كل أمر ذي بال» الخ ليس بشيء لأن الفاتحة جزء من الصلاة المفتتحة بالتكبير المقارن للنية الذي هو ركن منها فحيث لم تفتتح بالبسملة عدت بتراء فبطلت وكذا الركوع والسجود الذي أقرب ما يكون العبد فيه إلى ربه كل منهما أمر ذو بال فاذا لم يفتتح بالبسملة كان أبتر باطلا فحسن الظن بديانة العلامة وعلمه أنه كان يبسمل أول

صلاته وعند ركوعه وسجوده وسائر انتقالاته رحمة الله تعالى عليه ﴿ وأما ﴾ الحجة العاشرة فلا تقوم علينا لأنا أعلمناك بمذهبنا ﴿ وأما ﴾ الحجة الحادية عشرة فقصارى ماتدل عليه ظاهراً بعد تسليمها أن معاوية لما لم يقرأ البسملة وترك الواجب ولم يسجد للسهو أعاد الصلاة لتقع سليمة من الخلل ولهذا أمهلوه إلى أن فرغ ليروا أيجبر الخلل بسجود السهو أم لا واعتراضهم عليه بترك واجب يجبر بالسجود ليس أغرب من اعتراضهم عليه في تلك الصلاة أيضا بترك هيئة حيث روى الشافعي نفسه كما نقله الفخر نفسه أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يامعاوية سرقت من الصلاة أين بسم الله الرحمن الرحيم وأين التكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير وهذا لا يضرنا، نعم يبقى الجهر والبحث عنه مخفى الآن ﴿ وأما ﴾ الحجة الثانية عشرة ففيها كما تقدم أن الوجوب لا يستلزم الجزئية على أن قوله أن سائر الانبياء يبتدئون عند الشروع بأعمال الخير بذكر الله فوجب أن يجب على رسولنا ذلك الخ واستدل على الوجوب عليه إذ وجب عليهم عليهم السلام بقوله تعالى (أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده) لاأدرى ماأقول فيه سوى أنه جهل بالتفسير وعدم اطلاع على أخبار البشير النذير ﴿ وأما ﴾ الحجة الثالثة عشر فلا تجديه نفعاً في مقابلتنا أيضاً وفيها مافي أخواتها ﴿ وأما ﴾ الحجج الباقية فككثير من الماضية لا تنفع في البحث معنا إلا بتسويد القرطاس وتضييع نفائس الأنفاس على أن بعض ماذكره معارض بما أخرج مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال « سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ماسأل فاذا قال: العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال أثنى على عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى مجدني عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ماسأل فاذا قال (إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) قال هذا لعبدي ولعبدي ماسأل» وهذا يدل على أن البسملة ليست من الفاتحة وأنها سبع بدونها حيث جعل الوسطى إياك نعبد وإياك نستعين والثلاث قبلها لله تعالى والثلاث بعدها للعبد وليس فيه نفي أنها من القرآن، ولاشك أن هذه الرواية أصح من رواية الثعلبي ولا أقدم ثعلبيا على مسلم، وكذا من رواية السجستاني ومتى خالف الراوي الثقة من هو أوثق منه بزيادة أو نقص فحديثه شاذ وليس هذا من باب النفي والاثبات (١) كما ظنه من ليس له في هذا الفن رسوخ ولا ثبات (٢) وحمل النصف فيه على النصف في المعنى أو الصنف من عدم الانصاف إذ ذاك مجاز ولا حاجة اليه ولا قرينة عليه وجعله حقيقة لكن باعتبار الدعاء والثناء يكذبه العد والقول بأن مدار الرواية العلاء وقد ضعفه ابن معين فهو على جلالة الرجل (٣) لا يسمن ولا يغني من جوع لان الموثق كثير وتقديم الجرح على التعديل ليس بالمطلق (٤) بل إن لم يكثر المعدلون جداً وقد كثروا هنا (٥) وكون التقسيم لما يخص الفاتحة والبسملة مشتركة مع كونه خلاف الظاهر لا تقتضيه الحكمة إذ هي عند الخصم أشرف الاجزاء (٦) وكون المراد بعض قراءة الصلاة إذ الظاهر لا يمكن أن يراد لوجود الأعمال وضم السورة ويتحقق البعض بهذا البعض ليس بشيء إذ اللائق أن يكون البعض مستقلا بمبدء ومقطع والثاني موجود والاول على قولنا وأيضاً الفاتحة سورة كالكوثر والملك وقد نص صلى الله تعالى عليه وسلم فيمارواه أبو هريرة عنه بأن الاولى ثلاث آيات

---

(١) اعتراض على الرازي اه منه (٢) اعتراض على الرازي ايضا اه منه (٣) رد على ١٠ في الشهاب اه منه
(٤) قاله السبكي وغيره اه منه (٥) رد على مافي الشهاب أيضاً اه منه (٦) رد على العز بن عبد السلام اه منه

والثانية ثلاثون ووقفهم عليها ولم يعد البسملة ولو عدها مستقلة لزاد العدد أوجزءاً لورد، وعلى المثبت البيان وأنى هو، على أنه يرد على الثاني استلزامه للتحكم بدعوى الاستقلال فى الفاتحة والبعضية فى غيرها(١) وقول الرازى هذا غير بعيد فالحمدلله رب العالمين آية تارة وجزء آية أخرى كما فى (وآخر دعواهم) الآية بعيد بل قياس باطل لوجود المقتضى للجزئية هناك وانتفائه هنا وأيضاً نزل الكثير من السور بلا بسملة ثم ضمت بعد، وحديث الصحيح فى بدء الوحى يبدى صحة ماقلنا وهذا يبعد كونها آية من السورة او جزء آية وكونها لم تنزل بعد يبعد الثانى إن لم يبعد الأول وحديث أنها أول مانزلت ليس بالقوى بل الثابت ويشكل عليه ماروى أنه ﷺ كان يكتب باسمك اللهم الخ على أن الاولية إن سلمت وسلمت لا تضرنا، وبالجملة يكاد أن يكون اعتقاد عدم كون البسملة جزءاً من سورة من الفطريات كما لايخفى على من سلم له وجدانه فهى آية من القرآن مستقلة(٢) ولا ينبغى لمن وقف على الاحاديث أن يتوقف فى قرآنيتها أو ينكر وجوب قراءتها ويقول بسنيتها فوالله لو ملئت لى الارض ذهبا لا أذهب إلى هذا القول وإن أمكننى - والفضل لله تعالى - توجيهه كيف وكتب الاحاديث ملآى بما يدل على خلافه وهو الذى صح عندى عن الامام(٣) والقول بأنه لم ينص بشيء ليس بشيء وكيف لا ينص إلى آخر عمره فى مثل هذا الامر الخطير الدائر عليه أمر الصلاة من صحتها أو استكمالها ويمكن أن يناط به بعض الاحكام الشرعية وأمور الديانات كالطلاق والحلف والتعليق وهو الامام الاعظم والمجتهد الأقدم رضى الله تعالى عنه والاخفاء بها فى الجهرية لا يدل على السنية فان القول بوجوبها لا ينافى إخفاءها اتباعا لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فعن ابن عباس لم يجهر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بالبسملة حتى مات، وروى مسلم عن أنس «صليت خلف النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان فلم أسمع منهم أحداً يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يرد نفى القراآت بل سماعها للاخفاء بدليل ما صرح به عنه فكانوا لايجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم» رواه أحمد والنسائى باسناد على شرط الشيخين، وروى الطبرانى باسناد عنه «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وأبا بكر وعمر وعثمان وعليا رضى الله تعالى عنهم» وروى عن عبد الله بن المغفل ولانسلم ضعفه أنه قال: سمعنى أبى وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال أى بنى إياك والحدث فى الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وخلف أبى بكر وعمر وعثمان فابتدءوا القراءة بالحمد لله رب العالمين فاذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين أى اجهر بها واخف البسملة وهو مذهب الثورى وابن المبارك وابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر والحسن ابن أبى الحسين والشعبى والنخعى وقتادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش والزهرى ومجاهد وأحمد وغيرهم خلق كثير وأحاديث الجهر لم يصح منها سوى حديث ابن عباس الذى أخرجه الشافعى عنه كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

---

(١) رد على الرازى اه منه (٢) استشكل بعضهم الاثبات والنفى فان القرآن لايثبت بالظن وينفى به وهو إشكال كالجبل العظيم، واجيب عنه أن حكم البسملة فى ذلك حكم الحروف المختلف فيها بين القراء السبعة فتكون قطعية الاثبات والنفى معاً ولهذا قرأ بعض السبعة باثباتها وبعضهم باسقاطها وإن اجتمعت المصاحف على الاثبات فان من القراآت ماجاء على خلاف خطها كالصراط ومصيطر فانهما قرئ بالسين ولم يكتبا إلا بالصاد وما هو على الغيب بضنين تقرأ بالظاء ولم تكتب إلا بالضاد ففى البسملة التخيير وتتحتم قراءتها فى الفاتحة عند الشافعى احتياطا وخروجا عن عهدة الصلاة الواجبة بيقين لتوقف صحتها على ماسماه الشرع فاتحة الكتاب افهم والله تعالى أعلم بالصواب اه منه

(٣) رد على البيضاوي اه منه

يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وهو معارض بما تقدم عنه أو محمول على أنه كان يجهر بها أحيانا لبيان أنه تقرأ فيها كما جهر عمر رضي الله تعالى عنه بالثناء للتعليم وكما شرع الجهر بالتكبير للاعلام وحتى مات هناك قيد للمنفي لا للنفي فلا يتنافيان على أنه روى عن بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر إلا وفي إسناده مقال. وعن الدارقطني أنه صنف كتابا في الجهر فأقسم عليه بعض المالكية ليعرفه الصحيح فقال: لم يصح في الجهر حديث والقول(١) بأن الرواية عن أنس ست متعارضة فتارة يروى عنه الجهر وأخرى الاخفاء للخوف من بني أمية المخالفين لعلي كرم الله تعالى وجهه إذ مذهبه الجهر لا يضرنا إذ يقدم عند التعارض الأقوى إسناداً وهو هنا ما يوافقنا إذ هو على شرط الشيخين، وتهمة الراوي المخالف بالكذب على أنس أهون عندي من تهمة أنس صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالكذب على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومقدمي أصحابه *

﴿ ومن عجائب الرازي ﴾ كيف يبدي احتمال التهمة ويروي اعتراض أهل المدينة على سيد ملوك بني أمية بذلك اللفظ الشنيع والمحل الرفيع فهلا خافوا وسكتوا وصافوا، والأعجب من هذا أنه ذكر ست حجج لاثبات الجهر هي أخفى من العدم ﴿ الاولى ﴾ أن البسملة من السورة فحكمها حكمها سراً وجهرا وكون البعض سريا والبعض جهريا مفقود ويرده ما علمته في الردود وبفرض تسليم أنها من السورة أي مانع من إسرار البعض والجهر بالبعض وقد فعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فاتبعوه) ولعل السر فيه كالسر في الجهر والاخفاء في ركعات صلاة واحدة، أو يقال: إن حال المنزل عليه القرآن كان خلوة أولا وجلوة ثانيا فناسب حاله حاله بل إذا تأملت قوله تعالى في الحديث القدسي الثابت عند أهل الله « كنت كنزا مخفيا» الخ ظهر لك سر أعظم (٢) فرضي الله تعالى عن المجتهد الاقدم ﴿ الثانية ﴾ أنها ثناء وتعظيم فوجب الاعلان بها لقوله تعالى (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) ويرده أن غالب مشتملات الصلاة كذلك أفيجهر بها *

(الثالثة) ان الجهر بذكر الله يدل على الافتخار به وعدم المبالاة بمنكره وهو مستحسن عقلا فيكون كذلك شرعا ولا يخفى إلا ما فيه عيب ثم قال وهذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين ويرده ما رد سابقه وقد يخفى الشريف

ليس الخمول بعار * على امرىء ذي جلال فليلة القدر تخفى * وتلك خير الليالي

ويا ليت شعري أكان تسبيحه الله تعالى في ركوعه وسجوده معيبا فيخفيه أو جيداً فيجهر به ويبديه ولا أظن بالرجل إلا خيرا فان الحجة قوية في نفسه راسخة في عقله (الرابعة) ما أخرجه الشافعي عن أنس «أن معاوية صلى بأهل المدينة ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فاعترض عليه المهاجرون والأنصار فاعاد الحديث بمعناه ويرده معارضوه أو يقال لم يقرأ على ظاهره وعلموا ذلك ببعض القرائن وما راءه كمن سمعا (الخامسة) ما روى البيهقي عن أبي هريرة كان رسول الله ﷺ يجهر في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم وهو المروي عن عمر وابنه وابن عباس وابن الزبير، وأما علي فقد تواتر عنه ومن اقتدى في دينه بعلي فقد اهتدى ويرده المعارض وبتقدير نفيه يقال ان الجهر كان أحيانا لغرض وفي الأخبار التي ذكرناها ما يعارض أيضا نسبته إلى عمر وعلي وابن عباس وما زعم من تواتر نسبته إلى علي ممنوع عند أهل السنة، نعم ادعته الشيعة فذهبوا إلى الجهر في السرية والجهرية ولو عمل أحد بجميع ما يزعمون

(١) رد للرازي اه منه (٢) ففي المنزل جل شأنه وخلوة وجلوة وفي المنزل عليه كذلك فروعي ذلك في المنزل أيضا ليظهر التناسب بينه وبين الطرفين وخلوة كل وجلوته بمعنى يليق به والله تعالى الموفق اه منه

تواتره عن الأمير كفر فليس إلا الايمان ببعض والكفر ببعض وماذكره من ان من اقتدى فى دينه بعلى فقد اهتدى مسلم لكن إن سلم لنا خبر ماكان عليه عليّ رضى الله تعالى عنه ودونه مهامه فيح على أن الشائع عندأهل السنة تقديم ماعليه الشيخان وإذا اختلفا فما عليه الصديق حيث أن النبي ﷺ ترقى فى التخصيص اليه فقال أولا «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» وثانيا «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعدى» وثالثا «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر» ورابعا «إن لم تجدينى فأتى أبا بكر» (السادسة) أنها متعلقة بفعل مضمر نحو باعانة بسم الله اشرع ولاشك أن استماع هذه الكلمة ينبه العقل على أنه لاحول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولاقوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله وينبهه على أنه لايتم شىء من الخيرات إلا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله تعالى وباظهارها أمر بمعروف ويرده معركة هذا التقدير وعدم قائل به أن انفهام الامر بالمعروف من هذه الجملة يحتاج إلى فكر لو صرف عشر معشاره فى قوله تعالى (إياك نعبدو إياك نستعين) لحصل ضعف أضعافه من دون غائلة كثيرة فيغنى عنه ثم أنه رحمه الله تعالى ذكر كلاما لاينفع إلا فى تكثير السواد وإرهاب ضعفاء الطلبة بجيوش المداد ٭

(البحث الثالث فى معناها) فالباء إما للاستعانة أو المصاحبة أو الالصاق أو الاستعلاء أو زائدة او قسمية والاربعة الاخيرة ليست بشىء وإن استؤنس لبعض ببعض الآيات واختلف فى الارجح من الاولين فالذى يشعر به كلام البيضاوى أرجحية الاول وأيد بان جعله للاستعانة يشعر بأن له زيادة مدخل فى الفعل حتى كأنه لايتأتى ولايوجد بدون اسم الله تعالى ولايخلو عن لطف ومايدل عليه كلام الزمخشرى أرجحية الثانى وأيد بأن باء المصاحبة أكثر فى الاستعمال من باء الاستعانة لاسيما فى المعانى ومايجرى مجراها من الأفعال وبأن التبرك باسم الله تعالى تأدب معه وتعظيم له بخلاف جعله للآلة فانها مبتذلة غير مقصودة بذاتها وأن ابتداء المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك فينبغى أن يرد عليهم فى ذلك، وأن الباء إذا حملت على المصاحبة كانت أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل لاسم الله تعالى منها إذا جعلت داخلة على الآلة ويناسبه ماروى فى الحديث تسمية الله تعالى فى قلب كل مسلم يسمى أولم يسم وأن التبرك باسم الله تعالى معنى ظاهر يفهمه كل أحد ممن يبتدىء به والتأويل المذكور فى كونه آلة لايهتدى إليه إلا بنظر دقيق وإن كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس إلا باعتبار أنه يوصل إليه ببركته فقد رجع بالآخرة إلى معنى التبرك فلنقل به أولا وان جعل اسمه تعالى آلة لقراءة الفاتحة لايتأتى على مذهب من يقول ان البسملة من السورة وأن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم بسم الله الذى لايضر مع اسمه شىء مما يستأنس به وإن فى الاول جعل الموجود حسا كالمعدوم وإن بسم الله موجود فى القراءة فاذا جعلت الباء للاستعانة كان سبيله سبيل القلم فلا يكون مقروءاً وهو مقروء وإن فيه الايجاز والتوصل بتقليل اللفظ إلى تكثير المعنى لتقدير متبركا وهو لكونه حالا فيه بيان هيئة الفاعل وقد ثبت أن لابد لكل فعل متقرب به إلى الله تعالى من إعانته جل شأنه فدل الحال على زائد (وعندى) أن الاستعانة أولى بل يكاد أن تكون متعينة إذ فيها من الادب والاستكانة وإظهار العبودية ماليس فى دعوى المصاحبة ولأن فيها تلميحا من أول وهلة إلى إسقاط الحول والقوة ونفى استقلال قدر العباد وتأثيرها وهو استفتاح لباب الرحمة وظفر بكنز لاحول ولاقوة إلا بالله ولأن هذا المعنى أمس بقوله تعالى وإياك نستعين ولانه كالمتعين فى قوله (اقرأ باسم ربك) ليكون جوابا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لست بقارىء على أتم وجه وأكمله وماذكروه فى تأييد المصاحبة كله مردود (أما الاول) فلأن دون إثبات الا كثرية خرط القتاد (وأما الثانى) فلأنه توهم نشأ من تمثيلهم فى الآلة بالمحسوسات وليست كل استعانة بآلة ممتهنة ولاشك فى صحة استعنت بالله وقد ورد فى الشرع قال تعالى (استعينوا بالله واصبروا) فهو إذن على أن جهة الابتذال بما الاتم

يبال و القلب قد أحاط بجهاته جهة أخرى وأيضا فى تخصيص الاستعانة بالآلة نظر لأنها قد تكون بها و بالقدرة ولو سلم فأى مانع من الاشارة بها هنا إلى أنه كما هو المقصود بالذات فهو المقصود بالعرض إذ لا حول ولا قوة إلا به ☼

(وأما الثالث) فلأن المشركين إلى الاستعانة بآلهتهم أقرب إذهم وسائطهم فى التقرب اليه تعالى وهى أشبه بالآلة ☼

﴿ وأما الرابع ﴾ فلأن الآلة لابد من وجودها فى كل جزء إلى آخر الفعل وإلا لم يتم ولا نسلم اللزوم بين مصاحبة شىء لشىء وملابسته لجميع أجزائه وما ذكره من الحديث فهو بالاستعانة أنسب لأنها مشعرة بتبرى العبد من حوله وقوته وإثبات الحول والقوة لله تعالى وهذا من باب العقائد التى عقد عليها قلب كل مسلم يسمى أولم يسم ☼

(وأما الخامس) فلأنه إن أراد أن معنى المصاحبة التبرك فظاهر البطلان وقد رجع بخفى حنين وإن أراد أنه يفهم منها بالقرينة فندعيه نحن بها إذا قصد الآلية لتوقف الاعتداد الشرعى عليها واما كون التبرك معنى ظاهراً للكل أحد فلا نسلم أنه من خصوص المصاحبة (وأما السادس) فلأن الانحصار فيه ممنوع (وأما السابع) فلأن ما يفتتح به الشىء لا مانع من كونه جزءاً فالفاتحة مفتتح القرآن وجزؤه ولو سلم فجعلها مفتتحا بالنسبة إلى ما عداها قاله الشهاب ولا يضر الحنفى ما فيه

(وأما الثامن) فلأن معنى الحديث أفعل كذا مستعينا باسم الله الذى لا يضرنى مع ذكر اسمه مستعيناً به شىء إذ من استعان بجنابه أعانه ومن لاذ ببابه حفظه وصانه ، وإن استبعدت هذا ورددت ما قيل فى الرد من أن المراد بالحديث الاخبار بأنه لا يضر مع ذكر اسمه شىء من مخلوق والمصاحبة تستدعى أمراً حاصلا عندها نحو جاء كم الرسول بالحق والقراءة لم تحصل بعد فتعذرت حقيقة المصاحبة بأن المصاحبة هنا ليست محسوسة وكونها اخبارا بنفى صحبة الضرر يفهم منه صحبة النفع والبركة وهى دفع الوسوسة عن القارىء مع جزيل الثواب فلا ضير أيضا لانه مجرد استئناس ولا يوحشنا إذ ما نستأنس به كثير (وأما التاسع) فلأن جعل الموجود كالمعدوم للجرى لا على المقتضى من المحسنات والنكتة ههنا ان شبه اسم الله بناء على يقين المؤمن بما ورد من السنة والقطع بمقتضاها بالامر المحسوس وهو حصول الكتب بالقلم وعدم حصوله بعدمه ثم أخرج مخرج الاستعارة التبعية (١) لوقوعها فى الحرف ☼

﴿ وأما العاشر ﴾ فلأنه لا يخفى حال التشبيه بالقلم (وأما الحادى عشر) فلأنه لا نسلم أن التبرك معنى المصاحبة أو لازم معناه بل هو معلوم من أمر خارجى، أن مصاحبة اسمه سبحانه يوجد معها ذلك وهو جار فى الاستعانة باسمه عز شأنه على أن فى الاستعانة من اللطف ما لا يخفى ويمكن على بعد أن يكون عدم اختيار الزمخشرى لها لنزغات الشيطان الاعتزالية من استقلال العبد بفعله فقد ذهب اليه هو وأصحابه وسيأتى إن شاء الله تعالى رده ،وقد اختلف فى متعلق الجار فذهب الامام ابن جرير إلى تقديره أتلو لان تاليه متلو وهكذا يضمر الخاص الفعلى كل فاعل فعلا يجعل التسمية مبدأ له وهو من المعانى القرآنية كنظائره للزومها فى متعارف اللسان وبه يندفع كلام الصادق (٢) وليس المقصود هنا متكلما مخصوصا فهو على حد ولو ترى فينوى كل بالضمير نفسه فلا يضر تقدمها على قراءة هذا القارىء بل على وجوده ويتأتى القول بجزئيتها من الكل أو الجزء بلا خفاء ولما خفى ذلك على البعض جعل المقدر فعل أمر متوجه إلى العباد ليتحد قائل الملفوظ والمقدر واختاره الفراء عن اختيار .وروى عن ابن عباس لانه تعالى قدم

---

(١) ولذا صرح بالمؤمن وضم إليه الاعتقاد والسنة اه منه (٢) حيث قال هو من كلام البشر والقرآن قديم معجز فيلزم ان يكون المعجز محتاجا لتقدير هذا المحذوف الغير المعجز الحادث وهذا الاحتياج نقص والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز ومن القديم والحادث حادث فياعلماء الاسلام أرشدونى اه على ان ما يرد على هذا الكلام أكثر من ألفاظه فتأمل اه منه ☼

التسمية حثاللعباد على فعل ذلك وهو المناسب للتعليم .وذهب النحويون إلى تقديره عامانحو أبتدىء وأيد بوجوه* ﴿ منها ﴾ أن فعل الابتداء يصح تقديره فى كل تسمية دون فعل القراءة وتقدير العام أولى ألاتراهم يقدرون متعلق الجار الواقع خبراً أو صفة أوحالا أو صلة بالكون والاستقرار حيثما وقع ويؤثرونه لعموم صحة تقديره ؛ ﴿ ومنها ﴾ أنه مستقل بالغرض من التسمية وهو وقوعها مبتدأ فتقديره أوقع بالمحل . وأنت إذا قدرت اقرأ قدرت أبتدىء بالقراءة لان الواقع فى أثنائها قراءة أيضا والبسملة غير مشروعة فيه ﴿ ومنها ﴾ ظهور فعل الابتداء فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أقطع» ، وأما ظهور القراءة فى قوله تعالى: (اقرأ باسم ربك) فلأن الأهم ثم هو القراءة غير منظور فيه إلى ابتدائها ولذا قدم الفعل ولا كذلك فى التسمية ؛ وما ذهب اليه الامام أمس وأخص بالمقصود وأتم شمولا فانه يقتضى أن القراءة واقعة بكمالها مقرونة بالتسمية مستعانا باسم الله تعالى عليها كلها بخلاف تقدير أبتدىء إذ لا تعرض له لذلك ، وما ذكر أولا من الاستشهاد بتقدير النحاة الكون والاستقرار فليس بجيد لأنهم فعلوه تمثيلا حيث لا يقصدون عاملا بعينه بل يريدون الكلام على العامل من حيث هو فهو كتمثيلهم بزيد وعمرو لا لخصوصيتهما بل ليقع الكلام على مثال فيكون أقرب إلى الفهم ولا يقال إذا أبهم الفاعل يقدر بهما على أن الابتداء هنا ليس أعم من القراءة لأن المراد به ابتداء القراءة وهو أخص من القراءة لصدقها على قراءة الأول والوسط والآخر ، واختصاص ابتداء القراءة بالاول فليس هذا هو الكون والاستقرار الذى قدرهما النحاة فيما تقدم ، ودعوى عموم أبتدىء باعتبار أنه منزل منزلة اللازم لكنه يعلم بقرينة المقام أن المبتدأ به هو القراءة أو باعتبار أصل العامل فى الجميع لا يخفى فسادها فانه إذا دل المقام على إرادته فما معنى تنزيله منزلة اللازم حينئذ وكونه باعتبار اللفظ والاصل لا يدفع السؤال فى الحال فافهم ﴿ وأما ما ذكر ثانيا ﴾ من أن فعل البداءة مستقل بالغرض فغير مسلم وقد قدمنا أن القراءة أمس واشمل والوقوع فى الابتداء بالبداية فعلا لا باضمار الابتداء فمتى ابتدأ بالبسملة حصل له المقصود غير مفتقر إلى شىء كمن صلى فبدأ بتكبيرة الاحرام لا يحتاج فى كونه بادئا الى الاضمار لكنه مفتقر إلى بركتها وشمولها لجميع ما فعله ، ومن هذا يظهر ما فى باقى الكلام من الوهن ﴿ وأما ما ذكر ثالثا ﴾ ففيه أن كون التسمية مبتدأ بها حاصل بالفعل لا باضمار الفعل ولم يرد الحديث بأن كل أمر ذى بال لم يقل أو لم يضمر فيه أبدأ ببسم الله فهو كذا على أن المحافظة على موافقة لفظ الحديث إنما يليق أن يجعل نكتة فى كلام المصنفين ومن ينخرط فى سلكهم لا فى كلام الله جل شأنه كما لا يخفى على من له طبع سليم ، وأيضا البحث إنما هو فى ترجيح تقدير الفعل العام كأبدأ أو أشرع وما شاكلهما لا فى ترجيح خصوص اقرأ أعنى فعلا مصدره القراءة على خصوص أبدأ أعنى فعلا مصدره البداءة ففيما ذكر خروج عن قانون الادب وموضع النزاع *

وذهب البعض إلى تقدير ابتدائى مثلا وفيه زيادة إضمار لوجوب إضمار الخبر حينئذ فيكون المضمر ثلاث كلمات ودلالة الاسمية على الثبوت معارضة بدلالة المضارع على الاستمرار التجددى المناسب للمقام إلا أنه تبقى المخالفة بين جملتى البسملة والحمد ولعل الأمر فيه سهل وجعل الشيخ الأكبر قدس سره هذا الجار خبر مبتدأ مضمر هو ابتداء العالم وظهوره لان سبب وجوده الأسماء الالهية وهى المسلطة عليه كجعله متعلقا بما بعده إذ لا يحمد الله تعالى إلا بأسمائه من باب الاشارة فلا ينظر فيه إلى الظاهر ولا يتقيد بالقواعد ولا أرى الاعتراض عليه من الانصاف ، وقد ذهب الكثير إلى أن تقدير المتعلق هنا مؤخراً أحرى لأن اسم الله تعالى مقدم على الفعل ذاتا فليقدم على الفعل

ذكراً ، وفيه إشارة إلى البرهان اللمى وهو أشرف من البرهان الانى ، ولذا قال بعض العارفين ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله وتحنيك طفل الذهن بحلاوة هذا الاسم يعين على فطامه عن رضع ضرع السوى بدون وضع مرارة الحدوث ، على أن بركة التبرك طافحة بالأهمية وإن قلنا بأن فى التقديم قطع عرق الشركة رداً على من يدعيها ناسب مقام الرسالة وظهر سر تقديم الفعل فى أول آية نزلت إذ المقام إذ ذاك مقام نبوة ولا رد ولا تبليغ فيها ولكل مقام مقال والبلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، وقد اعتركت الأفهام هنا فى توجيه القصر لظنه من ذكر الاختصاص حتى ادعاه بعضهم بأنواعه الثلاثة وأفرد البعض البعض، فمقتصر على قصر الافراد، وقائل به وبالقلب، وفى القلب من كل شيء وعندى هنا يقدر مقدما، وبه قال الأكثرون وإن تقديره مؤخراً مؤخر عن ساحة التحقيق لأنه إما أن يقدر بعد الباء أو بعد اسم أو بعد اسم الله ، أو بعد البعد ، أما تقديره بعد الباء فلا يقوله من عرف الباء * وأما بعد الاسم فلاستلزامه الفصل ولو تعقلا حيث أوجبوا الحذف هنا بين المتضايفين وأما بعد اسم الله فلاستلزامه الفصل كذلك بين الصفة والموصوف وأما بين الصفتين فيتسع الخرق ، وأما بعد التمام فيظهر نقص دقيق لأن فى الجملة تعليق الحكم بما يشعر بالعلية فكان الرحمن الرحيم علة للقراءة المقيدة باسم الله فاذا تأخر العامل المقيد المعلول وتقدمت علته أشعر بالانحصار ولا يظهر وجهه، وإذا قدرنا العامل مقدما كما هو الأصل أمنا من المحذور ويحصل اختصاص أيضاً إذ كأنه قيل مثلا اقرأ مستعيناً أو متبركا بسم الله الرحمن الرحيم لانه الرحمن الرحيم، وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول فى المقام الخطابى إذ لم تظهر علة أخرى فيفيد الاختصاص لاسيما عند القائل بمفهوم الصفة فيشعر بأن من لم يتصف بذلك خارج عن الدائرة والاقتصار هنا ليس كالاقتصار هناك والتخلص بتقدير التركيب مستعينا باسم الله لانه الرحمن الرحيم اقرأ فيه مالا يخفى على الطبع السليم، وفى تقديم الحادث تعقلا وحذفه ذكراً وعدم وجود شيء فى الظاهر مستقلا سوى الاسم القديم رمز خفى إلى تقديم الاعيان الثابتة فى العلم وإن لم يكن على وجود الله تعالى إذ له جل شأنه التقدم المطلق وعدم ظهور شيء سواه وكل شيء هالك إلا وجهه، وللاشارة إلى أنه لاضر رفى ذلك ارتكب، والتبرك كالوجوب يقتضى التقدم بالذكر مكسوراً لا مضموما وها هو كما ترى ومن الاكابر من قال ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله تعالى فيه ولا حلول وقد عدأ كمل من الاول والمراتب أربع وتحنيك الرحمة يغنى عن كل در ويفطم طفل الذهن عن سدى جوارى الفكر وكأن من قدر العامل مؤخراً رأى بسم الله مجراها، وباسمك ربى وضعت جنبى وأمثالها فجرى مجراها والفرق ظاهر للناظر وهذا من نسائم الأسحار فتيقظ له ونم عن غيره *

والظرف مستقر عند بعض ولغو عند آخرين وقد اختلف فى تفسيرهما ، فقيل اللغو ما يكون عامله مذكوراً ، والمستقر ما يكون عامله محذوفا مطلقاً وقيل المستقر ما يكون عامله عاما(١) كالحصول والاستقرار وهو مقدر واللغو بخلافه ، وقيل اللغو ما يكون عامله خارجا عن الظرف غير مفهوم منه سواء ذكر أولا، والمستقر ما فهم منه معنى عامله المقدر الذى هو من الافعال العامة وكل ذلك اصطلاح وحيث لا مشاحة فيه اختار الاول فيكون الظرف هنا مستقراً كيفما قدر العامل، وإنما كسرت الباء وحق الحروف المفردة أن تفتح لأنها مبنية والأصل فى البناء لثقله وكونه مقابلا للاعراب الوجودى السكون لخفته وكونه عدميا إلا أنها من حيث كونها كلمات برأسها مظنة للابتداء وهو بالساكن متعذر أو متعسر كان حقها الفتح إذ هو أخو السكون فى الخفة المطلوبة فى كثير الدور على الألسنة لامتيازها من بين الحروف بلزوم الحرفية والجر وكل منهما يناسب الكسر، أما الحرفية فلأنها تقتضى عدم الحركة

(١) ويسمى مستقرا لتقدير معنى الاستقرار اهـ منه

والكسر لقلته إذ لا يوجد فى الفعل ولا فى غير المنصرف ولا فى الحروف إلا نادراً يناسب العدم. وأما الجر فلموافقة حركة الباء أثرها ولا نقض بواو العطف اللازمة للحرفية ولا بكاف التشبيه اللازمة للجر لأن المجموع سبب الامتياز ولم يوجد فى كل لكن يبقى النقض واو القسم وتائه ويجاب بأن عملها بالنيابة عن الباء التى هى الأصل فى حروفه فكأن الجر ليس أثراً لها وهذه علل نحوية مستخرجة بعد الوقوع لا ابداء مناسبة فلا تتحمل مناقشة لضعفها كما قيل :

عهد الذى أهوى وميثاقه أضعف من حجة نحوى

فلا نسهر جفن الفكر فيما لها وعليها ، وقال بعضهم من باب الاشارة: كسرت الباء فى البسملة تعليما للتوصل إلى الله تعالى والتعلق بأسمائه بكسر الجناب والخضوع وذل العبودية فلا يتوصل إلى نوع من أنواع المعرفة إلا بنوع من أنواع الذل والكسر كما أشار إلى ذلك سيدى عمر بن الفارض قدس الله تعالى سره الفائض بقوله:

ولو كنت لى من نقطة الباء خفضة رفعت إلى مالم تنله بحيلة

بحيث ترى أن لا ترى ما عددته وأن الذى أعددته غير عدة

فان الخفض يقابل الرفع فمن خفضه النظر إلى ذل العبودية رفعه القدر إلى مشاهدة عز الربوبية ، ولا ينال هذا الرفع بحيلة ؛ بل هو بمحض الموهبة الالهية الجليلة ، ومن تنزل ليرتفع فتنزله معلول، وسعيه غير مقبول انتهى *

وهو أمر مخصوص بباء البسملة لا يمكن أن يجرى فى باء الجر مطلقا كما لا يخفى، وعندى فى سر ذلك أن الباء هى المرتبة الثانية بالنسبة إلى الالف البسيطة المجردة المتقدمة على سائر المراتب فهى إشارة إلى الوجود الحق، والباء إما إشارة إلى صفاته التى أظهرتها نقطة الكون ولذلك لما قيل للعارف الشبلى أنت الشبلى؟ فقال أنا النقطة تحت الباء ، وقال سيدى الشيخ الاكبر قدس سره :

الباء للعارف الشبلى معتبر وفى نقيطتها للقلب مدكر

سر العبودية العلياء مازجها لذاك ناب مناب الحق فاعتبروا

أليس يحذف من بسم حقيقته لأنه بدل منه فذا وزر

والصفات إما جمالية أو جلالية، وللأولى السبق كما يشير اليه حديث «سبقت رحمتى غضبى» وباء الجر اشارة اليها لانها الواسطة فى الاضافة والافاضة فناسبها الكسر وخفض الجناح ليتم الأمر ويظهر السر، وفى الابتداء بها هنا تعجيل للبشارة ورمز إلى أن المدار هو الرحمة كما قال ﷺ « لن يدخل أحدكم الجنة عمله قيل حتى أنت يارسول الله قال حتى أنا إلا أن يتغمدنى الله برحمته » وقد تدرج سبحانه وتعالى باظهارها فرمز بالباء وأشار بالله وصرح أتم تصريح بالرحمن الرحيم، وأما إشارة إلى الحقيقة المحمدية والتعين الأول المشار اليه بقوله ﷺ « أول ماخلق الله نور نبيك ياجابر» وبواسطته حصلت الافاضة كما يشير إليه لولاك ماخلقت الافلاك ولكون الغالب عليه عليه الصلاة والسلام صفة الرحمة لاسيما على مؤمنى الأمة كما يشير اليه قوله تعالى(وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وقوله تعالى:(بالمؤمنين رؤف رحيم) ناسب ظهور الكسر فيما يشير إلى مرتبته وفى الابتداء به هنا رمز إلى صفة من أنزل عليه الكتاب والداعى إلى الله. وفى ذلك مع بيان صفة المدعو اليه بأنه الرحمن الرحيم تشويق تام وترغيب عظيم وقد تدرج أيضا جل شأنه فى وصفه صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك فى القرآن إلى أن قال سبحانه(وإنك لعلى خلق عظيم) واكتفى بالرمز ههنا لعدم ظهور الآثار بعد , وأول الغيث قطر ثم ينهمل، ومامن سورة إلا افتتحها

الرب بالرمز إلى حاله صلى الله تعالى عليه وسلم تعظيما له وبشارة لمن ألقى السمع وهو شهيد. ولما كان الجلال في سورة براءة ظاهراً ترك الاشارة بالبسملة وأتى بباء مفتوحة لتغير الحال وإرخاء الستر على عرائس الجمال ولم يترك سبحانه وتعالى الرمز بالكلية إلى الحقيقة المحمدية ولا يسعنا الافصاح بأكثر من هذا في هذا الباب خوفا من قال أرباب الحجاب وخلفه سرجليل والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل. والاسم عند البصريين من الاسماء العشرة التي بنيت أوائلها على السكون وهي ابن وابنة وابنم واسم واست واثنان واثنتان وامرؤ وامرأة وأيمن الله وأيم الله منه وإلا فأحد عشر إن اعتد بابنم فاذا نطقوا بها(١) زادوا همزة لبشاعة الابتداء بالساكن غير المدات عندهم وفيها يمتنع والامر ذوقي (٢) وهو مما حذف عجزه كيد وما عدا الثلاثة الاخيرة (٣) مما تقدم *

وأصله سمو حذفت الواو تخفيفا لكثرة الاستعمال ولتعاقب الحركات وسكن السين وحرك الميم واجتلبت ألف الوصل فوزنه أفع وتصريفه إلى أسماء (٤) وسمى وسميت دون أوسام ووسيم ووسمت يشهد له والجرح بالقلب لايقبل، واشتقاقه من السمو كالعلو لأنه لدلالته على مسماه يعليه من حضيض الخفاء إلى ذروة الظهور والجلاء *

وقال الكوفيون هو من السمة لانه علامة على مسماه وأصله وسم فحذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل وكفى الله المؤمنين القتال، فوزنه أعل ويرد عليهم أن الهمزة لم تعهد داخلة على ماحذف صدره وزيادة الاعلال أقيس من عدم النظير وأيضا كونها عوضا يقتضي كونها مقصودة لذاتها ووصلا كونها مقصودة تبعا والعوض كجزء أصل دون الوصل فما هو إلا جمع بين الضب والنون فلذا قيل لاحذف ولا تعويض وإنما قلبت الواو همزة كاعاء وإشاح ثم كثر استعماله فجعلت همزته همزة وصل وقد تقطع للضرورة ورجح الاول لهاتيك الشهادة وفيه لغات أوصلها البعض إلى ثماني عشرة ونظمها فقال :

للاسم عشر لغات مع ثمـــانية ... بنقل جدي شيخ الناس أكملها
سم سمات سما واسم وزد سمة ... كذا سماء بتثليث لاولها

هذا وقد طال التشاجر في أن الاسم هل هو عين المسمى أوغيره؟ فالأشاعرة على الأول، والمعتزلة على الثاني وقد تحير نحارير الفضلاء في تحرير محل البحث على وجه يكون حريا بهذا التشاجر حتى قال مولانا الفخر في التفسير الكبير: ان هذا البحث يجري مجرى العبث وذكر وجها (٥) ادعى لطفه ودقته ٦) وقد كفانا الشهاب مؤنة رده (٧) وقد أراد السيد النحرير في شرح المواقف فلم يتم له، وللسهيلي في ذلك كلام ادعى أنه الحق

---

(١) الا أن ذلك فيها لذاتها لالسكونها اه منه (٢) وقد استدل على الجواز بأنه لولا ذلك لتوقف التلفظ بالحرف المبتدأ به على التلفظ بالحركة فيدور لان الحركة موقوفة على الحرف في التلفظ توقف العارض على المعروض ويجاب بأن امتناع الابتداء بالساكن يستلزم امتناع انفكاك الحركة عن الحرف المبتدأ به لاتوقفه عليها إذ يجوز أن تكون الحركة تابعة له غير منفكة عنه اه منه (٣) فبين ماحذف عجزه ومابنى أوله على السكون عموم من وجه اه منه (٤) وأصل اسماء أسماو قلبت الواو همزة لوقوعها رابعة بعد ألف، وأصل سمى سميو اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت، وأصل سميت سموت قلبت الواو لوقوعها رابعة ولم ينضم ماقبلها ياء اه منه (٥) هو أن لفظ الاسم اسم لكل لفظ دال على معنى في نفسه غير مقترن بزمان ولفظ الاسم كذلك فيكون اسما لنفسه وعين مسماه وفيه أنه انما يصح لو كان النزاع في لفظ (ا س م) ولا يصح محلا للخلاف حتى ينكره المعتزلة وأيضا لفظ كلمة وموضوع كذلك قاله الشهاب فافهم ولاتغفل اه منه (٦) وفي كلام البيضاوي ايماء اليه لمن أنصف اه منه (١) رد على البيضاوي وغيره اه منه

وصنف فى رده ابن السيد رسالة مستقلة وادعى الشهاب أنه إلى الآن لم يتحرر وأنه لم ير مع سعة اطلاعه فى هذه المسألة مافيه ثلج الصدور ولا شفاء الغليل ولم يأت رحمه الله تعالى فى حواشيه على البيضاوى من قبل نفسه بشىء يزيح الاشكال ويريح البال وها أنا من فضل الله تعالى ذاكر شيئاً إذا قبل فهو غاية ما أتمناه وقد يوجد فى الاسقاط مالا يوجد فى الاسقاط وإن رد فقد رد قبلى كلام ألوف كل منهم فرد يقابل بصفوف

وابن اللبون إذا مالز فى قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس

﴿ فأقول ﴾ الاسم يطلق على نفس الذات والحقيقة والوجود والعين وهى عندهم أسماء مترادفة كما نقله الامام أبو بكر بن فورك فى كتابه الكبير فى الأسماء والصفات والاستاذ أبو القاسم السهيلى فى شرح الارشاد وهما ممن يعض عليه بالنواجذ، ومنه قوله تعالى : (سبح اسم ربك) إذ التسبيح فى المعروف إنما يتوجه إلى الذات الأقدس وحمله على تنزيه اللفظ كحمله على المجاز والكناية مما لا يليق إذ بعد الثبوت لايحتاج اليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ويؤيده قوله تعالى : (ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها) حيث أطلق الأسماء وأراد الذوات لان الكفار إنما عبدوا حقيقة ذوات الأصنام دون ألفاظها وإن استقام على بعد، وقال سيبويه وهو إمام الصناعة وشيخ الجماعة : والفعل أمثلة أحداثت من لفظ أحداث الأسماء ومن العلوم أن الألفاظ لا إحداث لها فليس المراد إلا الذوات وهو بهذا المعنى عين المسمى ولا ينافيه أخذ الاسم من السمو لان سمو المعلوم فى الحقيقة إنما هو بوجوده إن كان موجوداً حيث ارتفع عن نقص العدم وبمعقوليته عن الالتباس بمعلوم آخر إن لم يكن ولو كنا نرى الموجودات كلها ونعلم المعلومات بأسرها لم نحتج إلى مسمياتها لكن لما صحت غيبتها عنا لمانع فى أبصارنا وبصائرنا احتجنا إلى مايدلنا عليها فى التخاطب والاخبار عنها فمنّ الله تعالى بهذه الأوضاع لطفا بنا وحكمة من حكيم عليم فلما سمت المعلومات بمعقوليتها عن الالتباس وبوجود ما كان موجوداً منها عن العدم قيل لها أسماء ،ولما دلت الألفاظ عليها قيل لهاذلك أيضا تسمية للشىء باسم ماهو دليل عليه ويطلق الاسم أيضاً على الدال وهو قسمان، قديم وهو ماسمى الله تعالى به نفسه فى كلامه القديم والقول فيه كالقول فى كلامه الذى هو صفة له من أنه لا عين ولا غير، وحادث وهو ماسمى به تعالى شأنه فى غير ذلك وهو غيره، فالمعتزلة لا يثبتون إلا القسم الثانى من هذا الاطلاق لعدم ثبوت الاول عندهم ولنفيهم الكلام القديم، وأهل السنة لما رأوا أن نزاعهم لهم فى القسم الأول من الاطلاق الثانى يعود إلى النزاع فى منشئه تركوه واكتفوا بالنزاع فى المنشأ عنه حتى برهنوا فيه على مدعاهم ونوروا بالبينات القطعية دعواهم وقد تقدم ذلك لك فى المقدمات ونازعوهم فى الاطلاق الأول وأثبتوه بظواهر الآيات ونقل الثقات وقالوا ضد قولهم أن الاسم عين المسمى فكأنه ترقى صورة من نفى الغيرية وإثبات لا ولا إلى القول بالعينية التى أنكروها ولعدم فهم المراد من ذلك اعترض بأنه لو كان الاسم هو المسمى لتكثر المسمى عند تكثر الأسماء وأيضا الأسماء تتبدل والمسمى لا يتبدل والاسم يطرأ بعد وجود المسمى والشىء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر فليس هو هو والكل غير وارد إلا على تقدير القول بالعينية بناء على القسم الثانى من الاطلاق الثانى وليس فليس ، فاتضح من هذا أن قول المعتزلة بالغيرية ناشىء عن ضلالة فى الاعتقاد (ومن يضلل الله فماله من هاد) والاسم فى البسملة عند بعض بالمعنى الأول لان الاستعانة بالألفاظ مجردها مما لا معنى لها وليس من التسعة والتسعين مالفظه اسم فلا يحسن إلا أن يراد به الذات وأمر الاضافة هين وفيه انه فرق بين الاستعانة المتعدية بنفسها والاستعانة المتعدية بالباء المتعلقة بغير

ذوى العلم نحو استعينوا بالصبر والصلاة. وقال غير واحد سلمنا أن الاستعانة لا تكون إلا بالذات إلا أن التبرك لا يكون بها وقد قالوا به ولهذا أو للفرق بين اليمين والتيمن أو لئلا يختص التبرك باسم دون اسم أو ليكون أشد وفاقا لحديث الابتداء على ماقيل قال بسم الله ولم يقل بالله ولم تكتب همزة الوصل مع أن الأصل فى كل كلمة أن ترسم باعتبار مايتلفظ بها فى الوقف وفى الابتداء بل حذفت تبعا لحذفها فى التلفظ للكثرة (١) وقيل لانها دخلت للابتداء بالسين الساكنة فلما نابت الباء عنها سقطت فى الخط بخلاف (اقرأ باسم ربك) إذ الباء لا تنوب منابها فيه إذ يمكن حذفها مع بقاء المعنى فيقال ـ اقرأ اسم ربك ـ وظاهره أن الذى منع من الاسقاط فى الآية إمكان حذف الباء فقط وهو مخالف لما ذكره الدمامينى من أنه لابد للحذف من أمرين عدم ذكر المتعلق وإضافة لفظ اسم للجلالة وكلاهما منتف فى الآية وهل يشترط تمام البسملة فيه؟ فيه تردد وظاهر كلام التسهيل اشتراطه. وقيل لا حذف فيه والباء داخلة على سم أحد اللغات السابقة ثم سكنت السين هربا من توالى كسرتين أو انتقاله من كسرة لضمة وهو مع غرابته بعيد، وعندى أن هذا رسم عثمانى وهو مما لا يكاد يعرف السر فيه أرباب الرسوم والكثير من عللهم غير مطردة وبذلك اعتذر البعض (٢) عن عدم حذف ألف الله مع كثرة استعماله واستغنى به عن الجواب بشدة الامتزاج وبأنها عوض وبأنه يلزم الاجحاف لو حذفت أو الالتباس بقولنا لله مجرورا فالرأى إبداء سر ذوقى لذلك وقد حرره الشيخ الاكبر قدس سره فى الفتوحات بما لا مزيد عليه (٣) ولست ممن يفهمه والقريب من الفهم أن الهمزة إنما حذفت فى الخط ليكون اتصال السين بالباء المشير إلى ماتقدم أتم وتلقى الفيض أقوى (ومن يطع الرسول فقد أطاع الله ـ ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة) وفيه إشارة من أول الامر إلى عموم الرحمة وشمول البعثة لان السين لماكان ساكنا وتوصل إلى النطق به بالألف أشبه حال المعدوم الذى ظهر بالله وحيث كان ذلك عاما إذ ما من معدوم يطالب الظهور إلا يكون ظهوره بالله سبحانه وتعالى أعطى ذلك الحكم لما قام مقامه واتصل اتصاله وأدى فى اللفظ مؤداه فان كان عبارة عن صفات الجمال ظهر عموم الرحمة (ورحمتى وسعت كل شىء) وإن كان عبارة عن الحقيقة المحمدية ظهر شمول البعثة (ليكون للعالمين نذيرا) بل والرحمة أيضا (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وتناسبت أجزاء البسملة إشارة وعبارة وإنما طولت الباء للاشارة إلى أن الظهور تام أو إلى أنها وإن انخفضت لكنها إذا اتصلت هذا الاتصال ارتفعت واستعلت، وفيه رمز إلى أن من تواضع لله رفعه الله وأنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلى. وقال الرسميون طولت لتدل على الألف المحذوفة ولتكون عوضا عنها وليكون افتتاح كتاب الله تعالى بحرف مفخم ولذا قال ﷺ لمعاوية فيما روى «ألق الدواة وحرف القلم وانصب الباء وفرق السين ولا تعور الميم وحسن الله ومد الرحمن وجود الرحيم وضع قلمك على أذنك اليسرى فانه أذكر لك» ولعل منه أخذ عمر بن عبد العزيز قوله لكاتبه طول الباء وأظهر السينات ودور الميم، ولبعضهم (٤) فى التعليل مالادعى أنه ليس من عمل الأفهام بل مبذولات الالهام وهو فى التحقيق من مبتذلات الاوهام وليس له فى التحقيق أدنى إلمام على أن فى تعاليلهم السابق خفاء بالنظر إلى مشربهم أيضا فافهم ذلك كله ﴿ والله ﴾ أصله الاعلالى إله كما فى الصحاح أو الاله كما فى الكشاف ـ ولكل وجهة ـ فحذفت الهمزة اعتباطا (٥) على الأظهر وعوض عنها

(١) وقيل قائله الخليل اه منه (٢) البعض هو الشهاب اه منه (٣) فالرأى اعتراض على علماء الرسوم على العموم اه منه (٤) قال وإنما عوض لكون الباء بمنزلة ألف اسم الله فكون الابتداء بسم الله ابتداء باسم الله فاعرفه فانه الخ وفيه أنه بما به يقتضى تخصيص الامتثال بالابتداء الخطى فقط وغير ذلك فافهمه اه منه (٥) ومقابله أنها حذفت بعد نقل حركتها إلى

الألف واللام (١) ولذلك قيل ياالله (٢) بالقطع فى الاكثر لتمحض الحرف للعوضية فيه احترازا عن اجتماع أداتى تعريف وأما فى غيره فيجرى الحرف على أصله، وذكر الرضى أن القطع لاجتماع شيئين لزوم الهمزة الكلمة إلا نادرا كما فى لاهه الكبار وكونها بدل همزة إله، وقال السعد: قد يقال فيه انه نوى الوقف على حرف النداء (٣) تفخيما للاسم الشريف واختلفوا فى الفرق بين الاله والله فقال السيد السند: هما علم لذاته إلا أنه قبل الحذف قد يطلق على غيره تعالى وبعده لا يطلق على غيره سبحانه أصلا، وقال العلامة السعد: إن الاله اسم لمفهوم كلى هو المعبود بحق والله علم لذاته تعالى، وقال الرضى: هما قبل الادغام وبعده مختصان بذاته تعالى لا يطلقان على غيره أصلا إلا أنه قبل الادغام من الأعلام الغالبة وبعده من الاعلام الخاصة، وادعى ابن مالك أن الله من الاعلام التى قارن وضعها أل وليس أصله الاله ثم قال: ولو لم يرد على من قال ذلك إلا أنه ادعى مالا دليل عليه لكان ذلك كافيا لان الله والاله مختلفان لفظا ومعنى، أما لفظا فلأن أحدهما معتل العين، والثانى مهموز الفاء صحيح العين واللام فهما من مادتين، فردهما إلى أصل واحد تحكم من سوء التصريف ﴿وأما معنى﴾ فلأن الله خاص به تعالى جاهلية وإسلاما والاله ليس كذلك لانه اسم لكل معبود ومن قال أصله الاله لا يخلو حاله من أمرين لانه إما أن يقول إن الهمزة حذفت ابتداء ثم أدغمت اللام أو يقول إنها نقلت حركتها إلى اللام قبلها وحذفت على القياس وهو باطل، أما الاول فلأنه ادعى حذف الفاء بلا سبب ولا مشابهة ذى سبب من ثلاثى فلا يقاس بيد لأن الآخر وكذا ما يتصل به محل التغيير ولا بعدة مصدر بعد لحمله على الفعل فحذف للتشاكل ولا برقة بمعنى ورق لشبهه بعدة وزنا وإعلالا ولولا أنه بمعناه لتعين إلحاقه بالثنائى المحذوف اللام كلثة، وأما ناس وأناس فمن نوس وأنس على أن الحمل عليه على تقدير تسليم الأخذ زيادة فى الشذوذ وكثرة مخالفة الاصل بلا سبب يلجىء لذلك (وأما الثانى) فلأنه يستلزم مخالفة الاصل من وجوه، أحدها نقل حركة بين كلمتين على سبيل اللزوم، ولا نظير له، والثانى نقل حركة همزة إلى مثل ما بعدها وهو يوجب اجتماع مثلين متحركين وهو أثقل من تحقيق الهمزة بعد ساكن، الثالث من مخالفة الاصل تسكين المنقول اليه الحركة فيوجب كونه عملا كلا عمل وهو بمنزلة من نقل فى بئس ولا يخفى ما فيه من القبح مع كونه فى كلمة فما هو فى كلمتين أمكن فى الاستقباح وأحق بالاطراح، الرابع إدغام المنقول اليه فيما بعد الهمزة وهو بمعزل عن القياس لان الهمزة المنقولة الحركة فى تقدير الثبوت فادغام ماقبلها فيما بعدها كادغام أحد المنفصلين، وقد اعتبر أبو عمرو فى الادغام الكبير الفصل بواجب الحذف نحو (يبتغ غير) فلم يدغم فاعتبار غير واجب الحذف أولى. ومن زعم أن أصله إله يقول إن الالف واللام عوض من الهمزة ولو كان كذلك لم يحذفا فى لاه أبوك أى لله أبوك إذ لا يحذف عوض ومعوض فى حالة واحدة، وقالوا لهى أبوك أيضا فحذفوا لام الجر والألف واللام وقدموا الهاء وسكنوها فصارت الألف ياء وعلم بذلك أن الألف كانت منقلبة لتحركها وانفتاح ماقبلها فلما وليت ساكنا عادت إلى أصلها وفتحتها فتحة بناء، وسبب البناء تضمن معنى التعريف عند أبى على (٤) ومعنى حرف التعجب إذ لم يقع فى غيره وإن لم يوضع له حرف

ماقبلها وحذفها لا لتقاء الساكنين هى واللام قبلها ولزوم الحذف والتعويض وعدم منع الادغام بل وجوبه مع أن المحذوف لعلة كالموجود من الأمور الشاذة التى اختص بها هذا الاسم الأعظم ا هـ منه (١) فلا يجتمعان إلا نادرا كما فى الرضى كقوله ه معاذ إله أن تكون كظبية اه منه (٢) وكون القطع فى النداء اكثريا نص عليه الرضى اه منه (٣) ونقل عن سيبويه وقيل فى توجيهه ان المعظم الجليل المقدم بعد نداؤه باسمه من سوء الادب فلذا جعل النداء كالمنقطع عما بعده والاسم الكريم كأنه غير منادى وفرق بين النداء بالعلم المجرد والنداء بالوصف المادح فلا يرد يارحمن الدنيا والآخرة فتدبر اهمنه (٤) واورد عليه

عندي وهو مع بنائه في موضع جر باللام المحذوفة واللام ومجرورها في موضع رفع خبر أبوك اه ملخصا قال ناظر الجيش: إنه لامزيد عليه في الحسن، وأنا أقول لا بأس به لولا قوله إن الاله اسم لكل معبود فقد بالغ البلقيني في رده وادعى أنه لا يقع إلا على المعبود بالحق جل شأنه ومن أطلقه على غيره حكم الله تعالى بكفره وأرسل الرسل لدعائه وكان نظير إطلاق النصارى الله على عيسى على أن فيه ما يمكن الجواب عنه كما لا يخفى واشتقاقه من أله كعبد إلاهة كعبادة وألوهة كعبودة وألوهية كعبودية فاله صفة مشبهة بمعنى مألوه ككتاب بمعنى مكتوب وكونه مصدرا كما ذهب اليه المرزوقي وصاحب المدارك خلاف المشهور أو من أله كفرح إذا تحير لتحير العقول في كنه ذاته وصفاته وفيه أن الاصل في الاشتقاق أن يكون لمعنى قائم بالمشتق والحيرة قائمة بالخلق لا بالحق أو من ألهت الى فلان اذا سكنت اليه (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) أو من أله إذا فزع والله مفزوع اليه وهو يجير ولا يجار عليه أو من أله الفصيل إذا ولع بأمه والعباد مولعون بالتضرع اليه في الشدائد، وقيل هو من وله الواوي بمعنى تحير أيضا وأصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها فهو كاعاء وإشاح في وعاء ووشاح ويرده الجمع على آلهة دون أولهة وقلب الواو ألفا إذا لم تتحرك مخالف للقياس وتوهم أصالة الهمزة لعدم ولاه خلاف الظاهر ولعلك لا تعبأ بذلك هنا فالشأن عجيب، وزعم بعضهم أن أصله لاه مصدر لاه يليه (١) أو لاه يلوه ليها ولاها إذا ارتفع واحتجب وهو المحتجب بسرادقات الجلال والمرتفع عن إدراك الخيال وقد قرىء شاذا (وهو الذي في السماء لاه) وقول ميمون بن قيس الاعشى:

كحلفة من أبي رباح يشهدها لاهه الكبار

ووجه قطع الهمزة في حال النداء حينئذ بعض ما تقدم من الوجوه، وقيل أصله الكناية لانها للغائب وهو سبحانه الغائب عن أن تدركه الابصار أو تحيط به الافكار، وأيضا الهاء يخرج مع الانفاس فهو المذكور وإن لم تشعر الحواس ومتى انقطع خروجه انقطعت الحياة وحل بالحي الممات فبه وباسمه قوام الارواح والابدان واستقامة كل متنفس من الحيوان فزيد عليها لام الملك ثم مد بها الصوت تعظيما ثم ألزم اللام واستأنس لهذا أن الاسم الكريم إذا حذفت منه الهمزة بقي لله (ولله جنود السموات والارض) وإذا تركت اللام بقي على صورة له (وله ما في السموات وما في الارض) وإن تركت اللام الباقية بقي الهاء المضمومة من هو (لا إله إلا هو) والواو زائدة بدليل سقوطها في هما وهم فالأصل هو إذ لا يبقى سواه وأنت إذا أمعنت النظر يظهر لك مناسبات أخر ولهذا مال كثير من الصوفية إلى هذا القول وهو إلى المشرب قريب، وزعم البلخي أنه ليس بعربي بل هو عبراني (٢) أو سرياني معرب لاها ومعناه ذو القدرة ولا دليل عليه فلا يصار اليه واستعمال اليهود والنصارى لا يقوم دليلا إذ احتمال توافق اللغات قائم مع أن قولهم تأله وأله يأباه على أن التصرف فيه كما قيل بحذف

أن الألف واللام في الله زائدة في التسمية مستغنى عن معناها بالعلمية وإذا حذفت لم يبق لها معنى يتضمن فلذا عدل عنه لكن قد يجاب بأن القول بزيادتها ليس متعينا عند أبي علي وتمام الكلام في التسهيل وبعضه في الشهاب اه منه

(١) وهذا القول ينسب الى سيبويه لكن القول بأن لاه مصدر لم ينسب اليه لكن ذكره بعض الثقات فافهم اه منه

(٢) العبراني لغة بني اسرائيل والسرياني لغة آدم قال ابن حبيب: كان اللسان الذي نزل به آدم من الجنة عربيا ثم حرف وصار سريانيا وهو منسوب الى أرض سريانة جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق وهو يشاكل العربي إلا أنه محرف وكان لسان جميع من في الارض إلا رجلا واحدا يقال له جرهم فلسانه عربي كذا قاله ابن الانباري وهم يلحقون ألفا في أواخر الكلم يقولون لاها رحمانا كما في الفارسية فليحفظ اه منه

المدة وإدخال أل عليه وجعله بهذه الصفة دليل على أنه لم يكن علما فى غير العربية إذ اشترطوا فى منع الصرف للعجمة كون الاعجمى علما فى اللغة الاعجمية والتصرف مضعف لها،فهذا الزعم ساقط عن درجة الاعتبار لا يساعده عقل ولا نقل والذى عليه أكابر المعتبرين كالشافعى ومحمد بن الحسن والاشعرى (١) وغالب أصحابه والخطابى وإمام الحرمين والغزالى والفخر الرازى وأكثر الاصوليين والفقهاء ،ونقل عن اختيار الخليل وسيبويه والمازنى وابن كيسان أنه عربى وعلم من أصله لذاته تعالى المخصوصة أما أنه عربى فلا يكاد يحتاج إلى برهان وأما أنه علم كذلك فقد استدل عليه بوجوه. الأول أنه يوصف ولا يوصف به وقراءة صراط العزيز الحميد الله بالجر محمولة على البيان وتجويز الزمخشرى فى سورة (فاطر) كون الاسم الكريم صفة اسم الاشارة من باب قياس العلم على الجوامد فى وقوعها صفة لاسم الاشارة على خلاف القياس إذ المنظور فيها رفع الابهام فقط وقد تفرد به، ﴿الثانى﴾ أنه لابد له من اسم يجرى عليه صفاته فان كل شىء تتوجه اليه الأذهان ويحتاج إلى التعبير عنه قد وضع له اسم توقيفى أو اصطلاحى فكيف يهمل خالق الاشياء ومبدعها ولم يوضع له اسم يجرى عليه ما يعزى اليه ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه وكونه اسم جنس معرف مما لا يليق لأنه غير خاص وضعاً وكونه علما منقولا من الوصفية يستدعى أن لا يكون فى الاصل ما تجرى عليه الصفات وهو كما ترى ﴿الثالث﴾ أنه لو كان وصفا لم تكن الكلمة توحيداً مثل لا إله إلا الرحمن إذ لا منع من الشركة وكذا لو كان اسم جنس والاجماع منعقد على إفادتها له دون الثانى والسر أنه لو كان صفة كان مدلوله المعنى لا الذات المعينة فلا يمنع من الشركة وإن اختص استعمالا بذاته تعالى بخلاف ما إذا كان علما فان مدلوله حينئذ الذات المعينة وان تعقل بوجه كلى إذ كليته لا تستلزم كلية المعلوم وقد اعترفوا بعموم الوضع وخصوص الموضوع له وقد انحل بهذا عصام قربة من قال إنه لو كفى فى التوحيد الاختصاص فى الواقع فلا إله إلا الرحمن أيضا توحيد وإن لم يكف واقتضى ما يعين بحيث لا تجوز فيه الشركة لم يكن لا إله إلا الله كذلك إذ لا تحضر ذاته تعالى لنا على وجه التشخص (٢) ولا حاجة إلى ما ذكره من الجواب أخطأ فيه أم أصاب ولا يرد (قل هو الله احد) معارضا فانه لو دل على التوحيد لم يكن للوصف فائدة لما سيأتى إن شاء الله تعالى من تفسيره لعدم قبول التعدد بوجه وهو ليس من لوازم العلمية ولا يغير هذه الوجوه المسفرة ما قيل انها لا تستلزم المدعى إذ الاختلاف إنما وقع بعد تسليم الاختصاص فى كونه صفة فيكون كالرحمن أو اسما فيكون علما،وهذا القدر يكفى بعد ذلك فى المقصود كما لا يخفى على من لم يركب مطية الجحود،والامام البيضاوى مع أن له اليد البيضاء فى التحقيق لم يتبلج له صبح هذا القول وهو لا يحتاج إلى النظر الدقيق فاختار أنه وصف فى أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل فى غيره وصار له كالعلم مثل الثريا والصعق أجرى مجراه فى إجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقى أو غيره غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله تعالى (وهو الله فى السموات) معنى صحيحا ولان معنى الاشتقاق كون أحد اللفظين مشاركا للآخر فى المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة هذا كلامه،وقد أبطل فيه الادلة الثلاث وحيث لم يلزم من إبطال الدليل إبطال

(١) وحكى ابن جماعة ان الأشعرى رؤى فى المنام فقيل له ما فعل الله تعالى بك قال غفر لى قيل بماذا قال بقولى بعلمية الله اه منه

(٢) وقيل إحضاره تعالى على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالمطلوب إنما هو إحضاره على وجه كلى منحصر فى فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لاطلاقه مضافا على غيره كرحمن اليمامة فتدبر اه منه ٥

المدلول أبطله بوجهين ونظم في سلكهما ثالثا يدل على الوصفية وفيه أن الوجه الاول قد اعترضه هو نفسه حيث قال في تعليقاته وفيه نظر إذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه يمتاز به عن غيره من غير أن يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع العلم لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات وقد تقرر في الكلام أنه يمكن أن يخلق الله تعالى العلم بكنه ذاته في البشر ولانه إنما يتمشى إذا لم يكن الواضع هو الله تعالى والتحقيق أن تصوير الموضوع له بوجه ما كاف في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعماله انتهى، والمرء مؤاخذ باقراره وهذا اكتفاء بأقل اللازم وإلا فالمحققون قد أبطلوا هذا الدليل بما لا مزيد عليه، وأما الثاني ففيه إن لم نقل أن الآية من المتشابه أن العلم قد يلاحظ معه معنى به يصلح لتعلق الظرف كقولك أنت عندي حاتم وقوله :

أسد عليّ وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر

فليلاحظ هنا المعبود بالحق لاشتهاره سبحانه بذلك في ضمن هذا الاسم المقدس على أنه يحتمل التعلق بيعلم في قوله تعالى (يعلم سركم) الآية والجملة خبر ثان أوهي الخبر ولفظ الله بدل والظاهر أن قوله ظاهر لهذا .

﴿ وأما الثالث ﴾ ففيه أن المنكر لاشتقاقه لا يسلم التوافق في المعنى على أنه لا يستلزم الوصفية(١) أيضا وكون المدعى ظني(٢) فيكفي فيه الحدس من مثل ذلك لا يجدي نفعا إذ لنا أن نقول مثله والمنشأ أتم والظن أقوى والوجوه التي ذكرت في الابطال ترهقها ذلة لانها كلها متوجهة تلقاء الغلبة وهي وإن لم تكن تحقيقية ضعيفة بل تقديرية قوية لكنها على كل حال دون العلمية الأصلية قوة وشرفا فالعدول عن الاشرف في هذا الاسم الاقدس مما لا أسوغ الاقدام عليه ودون إثبات الداعي نفي الرقاد وخرط القتاد . وقد رأيت بعض ذلك فالذي أرتضيه لا عن تقليد أن هذا الاسم الاعظم موضوع للذات الجامعة لسائر الصفات وإلى ذلك يشير كلام ساداتنا النقشبندية بلغنا الله تعالى ببركاتهم كل أمنية في الوقوف القلبي وهو أن يلاحظ الذاكر في قلبه كلما كرر سكر هذا الاسم الاقدس ذاتا بلا مثل ، وحققه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع عديدة من كتبه هذا ، وتفخيم اللام من هذا الاسم الكريم إذا انفتح ما قبله أو انضم طريقة معروفة عند القراء وقيل مطلقا، وحذف ألفه لغة حكاها ابن الصلاح ، وفي التيسير إنها لغة ثابتة في الوقف دون الوصل والافصح الاثبات حتى قال بعضهم ان الحذف لحن تفسد به الصلاة ولا ينعقد به صريح اليمين ولا يرتكب إلا في الضرورة كقوله :

ألا لابارك الله في سهيل إذا ما بارك الله في الرجال

وقد أطال الشيخ قدس سره الكلام في الفتوحات عن أسرار حروفه وأتى بالعجب العجاب ، وفي ظهور الالف تارة وخفائها أخرى وسكون اللام أولا وتحركها ثانيا والختم باطنا بما به البدء ظاهرا واشتمال الكلمة على متحرك وساكن وصالح لأن يظهر بأحد الامرين إشارات لاتخفى على العارفين فارجع إلى كتبهم فهم أعرف بالله تعالى منا، وسبحان من احتجب بنور العظمة حتى تحيرت الافهام في اللفظ الدال عليه إذ انعكست له من تلك الأنوار أشعة بهرت أعين المستبصرين فلم يستطيعوا أن يمعنوا النظر فيه واليه والقصور في القابل لا في الفاعل:

توهمت قدما أن ليلى تبرقعت وأن حجابا دونها يمنع اللثما
فلاحت فلا والله ما ثم حاجب سوى أن طرفي كان عن حسنها أعمى

والرحمن الرحيم المشهور أنهما صفتان مشبهتان بنيتا لافادة المبالغة وأنهما من رحم مكسور العين نقل إلى رحم

(١) كذا بخط الامام اه منه (٢) كذا بخطه اه مصحح الاصل

مضمومها بعد جعله لازما وهذا مطرد فى باب المدح والذم وأن الرحمة فى اللغة رقة القلب ولكونها من الكيفيات التابعة للمزاج المستحيل عليه سبحانه تؤخذ باعتبار غايتها إما على طريقة المجاز المرسل بذكر لفظ السبب وإرادة المسبب وإما على طريقة التمثيل بأن شبه حاله تعالى بالقياس إلى المرحومين فى إيصال الخير اليهم بحال الملك إذا رق لهم فأصابهم بمعروفه وإنعامه فاستعمل الكلام الموضوع للهيئة الثانية فى الاولى من غير أن يتمحل فى شيء من مفرداته وإما على طريقة الاستعارة المصرحة بأن يشبه الاحسان على مااختاره القاضى أبو بكر أو إرادته على مااختاره الاشعرى بالرحمة بجامع ترتب الانتفاع على كل ويستعار له الرحمة ويشتق منها الرحمن الرحيم على حد ـ الحال ناطقة بكذا ـ وإما على طريقة الاستعارة المكنية التخييلية بأن يشبه معنى الضمير فيهما العائد اليه تعالى بملك رق قلبه على رعيته تشبيها مضمرا فى النفس ويحذف المشبه به ويثبت له شيء من لوازمه وهو الرحمة، وقيل الرحمة فى ذلك حقيقة شرعية وأن الرحمن أبلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى فتؤخذ تارة باعتبار الكمية وأخرى باعتبار الكيفية فعلى الأول قيل يارحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانه يخص المؤمن وعلى الثانى قيل يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لان النعم الأخروية كلها جسام وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة وأنه إنما قدم الرحمن والقياس يقتضى الترقى لتقدم رحمة الدنيا ولانه صار كالعلم من حيث أنه لا يوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره، وقول بنى حنيفة (١) فى مسيلمة رحمن اليمامة وقول شاعرهم فيه:

سموت بالمجد يا ابن الاكرمين أبا وأنت غيث الورى لازلت رحمانا

غلو فى الكفر (٢) أو التقديم لان الرحمن لما دل على جلائل النعم وأصولها ذكر الرحيم ليتناول ماخرج منها فيكون كالتتمة (٣) والرديف له أو للمحافظة على رءوس الآى هذا وجميعه لايخلو عن مقال ولا يسلم من رشق نبال أما أولا فلأن الصفة المشبهة لاتبنى إلا من لازم ولذا قال فى التسهيل: إن ربا وملكا ورحمانا ليست منها لتعدى أفعالها ولم يقل أحد بنقل ماتعدى منها الفعل المضموم العين والمسطور فى المتون المعول عليها ان فعل المفتوح والمكسور إذا قصد به التعجب يحول إلى فعل المضموم كقضو الرجل بمعنى ما أقضاه وحينئذ فيه اختلاف هل يعطى حكم نعم أو فعل التعجب كما فصلوه ثمة وإلحاقهم له بنعم كالصريح فى عدم تصرفه وأنه لايؤخذ منه صفة أصلا وكون رفيع الدرجات بمعنى رفيع درجاته لا رافع الدرجات لايجدى نفعاً وإنما فسروه بما ذكر لان المراد درجات عزه وجبروته ليناسب المراد من قوله (ذو العرش يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده) وهى بسطة ماـكه وسعة ملكوته وتلك الدرجات ليست مرفوعة بفعل. ونقل ذلك عن الزمخشرى فى الفائق بعد تسليم أنه مذكور (٤) فيه معارض بما صرح به هو فى غيره كالمفصل على أن قولهم رحمن الدنيا ورحيم الآخرة بالاضافة إلى المفعول كما نص (٥) عليه دون الفاعل يقتضى عدم اللزوم وانهما ليسا بصفة مشبهة فالاصح أنهما من أبنية المبالغة الملحقة باسم الفاعل وأخذا من فعل متعد وذلك فى الرحيم ظاهر وقد نص عليه سيبويه فى قولهم رحيم فلانا وكذا الزجاج والصيغة تساعده وللاشتباه

---

(١) لايخفى على المتأمل أنه لاحاجة الى الاعتذار لان معنى لايوصف به غيره لايصح وصف غيره به تعالى لما يدل عليه التعليل بعدم تحقق معناه فى غيره ومعلوم ان عدم الصدق فى نفس الامر لايستلزم عدم الاطلاق فافهم اه منه
(٢) اذ سموا المخلوق باسم الخالق كما سموا الحجارة آلهة اه منه (٣) أى لا من باب الترقى والتتميم تقييد الكلام بتابع يفيد مبالغة نحو (ويطعمون الطعام على حبه) اه منه (٤) قال الشهاب راجعته فلم أجده فيه اه منه (٥) الناص الشهاب اه منه

فى الرحمن وعدم ذكر النحاة له فى أبنية المبالغة قال الأعلم وابن مالك: انه علم فى الاصل لاصفة ولاعلم بالغلبة التقديرية التى ادعاها الجل من العلماء، وأما ثانيا فلأن نقل فعل المكسور إلى فعل المضموم لا يتوقف على جعله لازما (١) أولا لأنه بمجرد النقل يصير كذلك وتحصيل المناسبة بين المنقول والمنقول اليه باللزوم لعدم الاكتفاء فيها بمطلق الفعلية مما لايخفى ما فيه. وأما ثالثا فلأن كون الرحمة فى اللغة رقة القلب إنما هو فينا وهذا لا يستلزم ارتكاب التجوز عند إثباتها لله تعالى لانها حينئذ صفة لائقة بكمال ذاته كسائر صفاته ومعاذ الله تعالى أن تقاس بصفات المخلوقين وأين التراب من رب الارباب. ولو أوجب كون الرحمة فينا رقة القلب ارتكاب المجاز فى الرحمة الثابتة له تعالى لاستحالة اتصافه بما نتصف به فليوجب كون الحياة والعلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر مانعلمه منها فينا ارتكاب المجاز أيضاً فيها إذا أثبتت لله تعالى وما سمعنا أحداً قال بذلك وما ندرى ماالفرق بين هذه وتلك وكلها بمعانيها القائمة فينا يستحيل وصف الله تعالى بها فأما أن يقال بارتكاب المجاز فيها كلها اذا نسبت اليه عز شأنه أو بتركه كذلك وإثباتها له حقيقة بالمعنى اللائق بشأنه تعالى شأنه. والجهل بحقيقة تلك الحقيقة كالجهل بحقيقة ذاته مما لايعود منه نقص اليه سبحانه بل ذلك من عزة كماله وكمال عزته والعجز عن درك الادراك إدراك فالقول بالمجاز فى بعض والحقيقة فى آخر لا أراه فى الحقيقة إلا تحكما بحتا بل قد نطق الامام السكونى فى كتابه التمييز لما للزمخشرى من الاعتزال فى تفسير كتاب الله العزيز بأن جعل الرحمة مجازا نزغة اعتزالية قد حفظ الله تعالى منها سلف المسلمين وأئمة الدين فانهم أقروا ما ورد على ماورد وأثبتوا لله تعالى ماأثبته له نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من غير تصرف فيه بكناية أو مجاز وقالوا لسنا أغير على الله من رسوله لكنهم نزهوا مولاهم عن مشابهة المحدثات. ثم فوضوا اليه سبحانه تعيين ما أراده هو أو نبيه من الصفات المتشابهات *

والاشعرى إمام أهل السنة ذهب فى النهاية إلى ماذهبوا اليه. وعول فى الابانة على ماعولوا عليه فقد قال فى أول كتاب الابانة الذى هو آخر مصنفاته: أما بعد فان كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا. ولا نقلوه عن رسول رب العالمين صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن السلف المتقدمين وساق الكلام إلى أن قال: فان قال لنا قائل قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذى به تقولون. وديانتكم التى بها تدينون قيل له قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون. ولمن خالف قوله مجانبون لانه الامام الفاضل. والرئيس الكامل الذى أبان الله تعالى به الحق عند ظهور الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين. وشك الشاكين فرحمة الله عليه من إمام مقدم وكبير معظم مفخم وعلى جميع أئمة المسلمين ثم سرد الكلام فى بيان عقيدته مصرحا باجراء ماورد من الصفات على حالها بلا كيف غير متعرض لتأويل ولا ملتفت إلى قال وقيل. فمانقل عنه من تأويل صفة الرحمة إما غير ثابت أو مرجوع عنه والأعمال بالخواتيم (٢). وكذا يقال فى حق غيره من القائلين به من أهل السنة على أنه إذا سلم

(١) ومن يدعى اللزوم يقول انه على التوسع كما بينه النحاة فى باب الظروف وقاله الشهاب أيضاً اه منه *

(٢) وهذا مذهب السلف الصالح وعليه عمل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم واضرابهما. انظر كتاب الابانة فانا طبعناه والحمد لله اه منير

الرأس لى ومن أدعى ورود ذلك عن سلف المسلمين فليأت ببرهان مبين فما كل من قال يسمع ولا كل من ترأس يتبع*

أما الخيـــام فانها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نسائهم

والعجب من علماء أعلام، ومحققين فخام كيف غفلوا عما قلناه، وناموا عما حققناه ولا أظنك فى مرية منه وإن قلّ ناقلوه و كثر منكروه (وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) وأما رابعا فلأن إجراء الاستعارة التمثيلية هنا مع أنه تكلف لاسيما على مذهب السيد السند قدس سره فيه ظاهراً نوع من سوء الأدب إذ لا يقال ان الله تعالى هيئة شبيهة بهيئة الملك ولم يرد إطلاق الحال عليه سبحانه و تعالى فهل هذا إلا تصرف فى حق الله تعالى بما لم يأذن به الله، ومثل هذا أيضاً يكنى فى المكنية و بلاغة القرآن غنية عن تكلف مثل ذلك، وأما خامساً فلأن وجه تشبيه الاحسان فى احتمال الاستعارة المصرحة بالرحمة التى هى رقة القلب غير صريح لأنه لا ينتفع بها نفسها وإنما الانتفاع بآثارها وكم من رق قلبه على شخص حتى أرق له لم ينفعه بشىء ولا أعانه بحى ولا لىّ *

أهمّ بأمر الحزم لاأستطيعه وقد حيل بين العير والنزوان

ولا كذلك الانتفاع بالاحسان وأما الارادة فهى إن قلنا بصحة إرادتها هنا لا تصح فى وجه المجاز المرسل بالنظر اليه تعالى بل أنك إذا تأملت و أنصفت وجدت الرحمة إن تسببت الاحسان أو ارادته فانما تسببه إذا كانت هى وهو صفتين لنا و مجرد السببية و المسببية فى هذه الحالة لا يوجب كون الرحمة المنسوبة اليه عز شأنه مجازاً مرسلا عن أحد الأمرين و بفرض وجود الرحمة بذلك المعنى فيه تعالى كيفما كان الفرض لا نجزم بالسببية و المسببية أيضا وقياس الغائب على الشاهد مما لا ينبغى والفرق مثل الصبح ظاهر والذهن مقيد عن دعوى الاطلاق لما لا يخفى عليك فتأمل فى هذا المقام فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام، وأما سادسا فلأن كون الرحمن أبلغ من الرحيم غير مسلم وإن قال الراغب ان فعيلا لمن كثر منه الفعل و فعلان لمن كثر منه وتكرر حتى قيل الرحيم أبلغ لتأخره ، وقول ابن المبارك الرحمن إذا سئل أعطى والرحيم إذا لم يسئل غضب وقيل هما سواء لظاهر الحديث الذى أخرجه الحاكم فى المستدرك مرفوعا «رحمن الدنيا و الآخرة و رحيمهما» واليه ذهب الجوينى وقرره بأن فعلان لمن تكرر منه الفعل وكثر وفعيل لمن ثبت منه الفعل ودام وفرق بعضهم بينهما بأن الرحمن دال على الصفة القائمة به تعالى والرحيم دال على تعلقها بالمرحوم فكان الأول للوصف والثانى للصفة فالأول دال على أن الرحمة صفته و الثانى دال على أنه يرحم خلقه برحمته وإذا أردت فهم ذلك فتأمل قوله تعالى (وكان بالمؤمنين رحيما) (إنه بهم رؤف رحيم) ولم يجىء قط رحمن فانه يستشعر منه إن رحمن هو الموصوف بالرحمة ورحيم هو الراحم برحمته وماذكر من قولهم لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى قاعدة أغلبية أسسها ابن جنى فلعلها لا تثبت مع بسم الله الرحمن الرحيم وقد نقضت بحذر فانه أبلغ من حاذر مع زيادة حروفه ،فان أجيب بأنها أكثرية فيأمر حبا بالوفاق وإن أجيب بأن ماذكر لا ينافى أن يقع فى البناء إلا نقص زيادة معنى بسبب آخر كالالحاق بالأمور الجبلية مثل شره ونهم فجاز أن حاذراً أبلغ من حذر لدلالته على زيادة الحذر وإن لم يدل على ثبوته ولزومه فهو على مافيه لا يصفو عن كدر لأنهم صرحوا بأنه قد كثر استعمال فعيل فى الغرائز كشريف و كريم و فعلان فى غيرها كغضبان وسكران فيقتضى أنه أبلغ ولو من وجه أولا فسواء. وإن أجيب بأن القاعدة فيما إذا كان اللفظان المتلاقيان فى الاشتقاق متحدى النوع فى المعنى كغرث وغرثان وصدو صديان و رحيم ورحمن لا كحذر وحاذر للاختلاف فان أحدهما اسم فاعل والآخر صفة مشبهة فيقال قد صرح ابن الحاجب بأنه من أبنية المبالغة المعدودة من اسم الفاعل فهما متحدان نوعا أيضا فيحصل الانتقاض البتة ثم أنهم استشكلوا الأبلغية

بأن أصل المبالغة مما لا يمكن هنا لأنها عبارة عن أن تثبت للشيء أكثر مما له وذلك فيما يقبل الزيادة والنقص، وصفاته تعالى منزهة عن ذلك لاستلزامه التغير المستلزم للحدوث، وأجيب بأن المراد الأكثرية في التعلقات والمتعلقات لا في الصفة نفسها وهذا إذا كانت صفة ذات وإن كانت صفة فعل فلا إشكال على ماذهب اليه الاشاعرة من القول بحدوثها . وأما على ماذهب اليه ساداتنا الماتريدية القائلون بقدم صفة التكوين فيجاب بما أجيب به عن الأول *

وأما سابعا فلأن قولهم فعلى الاول قيل يارحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانه يخص المؤمن إن أرادوا به أن أبلغية الرحمن ههنا باعتبار كثرة أفراد الرحمة في الدنيا لوجودها في المؤمن والكافر فلا يستقيم عليه ، ورحيم الآخرة إذ النعم الأخروية غير متناهية وإن خصت المؤمن، وإن أرادوا أنها باعتبار كثرة أفراد المرحومين فلا يخفى أن كثرة أفرادهم إنما تؤثر في الأبلغية باعتبار اقتضائها كثرة أفراد الرحمة في الدنيا أيضاً ومعلوم أن أفراد الرحمة في الآخرة أكثر منها بكثير بل لا نسبة للمتناهي إلى غير المتناهي أصلا فهذا الوجه مخدوش على الحالين على أن في اختصاص رحمة الآخرة بالمؤمنين مقالا إذ قد ورد في الصحيح شفاعته صلى الله تعالى عليه وسلم لعامة الناس من هول الموقف (عسى أن يبعثك ربك مقاما محموداً) وروى تخفيف العذاب عن بعض الأشقياء في الآخرة وكون الكفار في الأول تبعا غير مقصودين كيف وهم بعد الموقف يلاقون ماهو أشد منه فليس ذلك رحمة في حقهم والتخفيف في الثاني على تقدير تحققه نزول من مرتبة من مراتب الغضب الى مرتبة دونها فليس رحمة من كل الوجوه ليس بشيء أما أولا فلأن القصد تبعا وأصالة لا مدخل له وحبذا الولد من أين جاء، وأما ثانيا فلأن ملاقاتهم بعد ما هو أشد فلا يكون ذلك رحمة في حقهم يستدعى أن لا رحمة من الله تعالى لكافر في الدنيا كما قد قيل به لقوله تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لانفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين) وقوله تعالى (ولا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها) فيبطل حينئذ دعوى شمول الرحمة المؤمن والكافر في الدنيا إذ لا فرق بين مايكون للكافر في الدنيا مما يتراءى أنه رحمة ومايكون له في الآخرة فوراءكل عذاب شديد، وأما ثالثا فلأن كون التخفيف ليس برحمة من كل الوجوه لا يضر وكل أهل النا يتمنى التخفيف (وقال الذين في النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوما من العذاب) وحنانيك بعض الشر أهون من بعض، وأما ثامنا فلأن قولهم وعلى الثاني قيل يارحمن الدنيا والآخرة الخ فيه بعض شيء وهو أنه يصح أن يكون بالاعتبار الاول لان نعم الدنيا والآخرة تزيد على نعم الآخرة نعم يجاب عنه بأنه يلزم حينئذ أن يكون ذكر رحيم الدنيا لغواً ولا يلزم ذلك على اعتبار الكيفية إذ المراد ياموليا لجسام النعم في الدارين ولما دونها في الدنيا. وأيضا مقصود القائل التوسل بكلا الاسمين المشتقين من الرحمة في مقام طلبها مشيرا إلى عموم الأول وخصوص الثاني ويحصل في ضمنه الاهتمام برحمته الدنيوية الواصلة اليه الباعثة لمزيد شكره إلا أنه يرد عليه كسابقه أن الاثر لا يعرف والمعروف المرفوع «رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما» وكفاية كونه من كلام السلف ليس بشيء كما لا يخفى، وأما تاسعا فلأن السؤال عن تقديم الرحمن معترض بمقبول ومردود، وذكر ابن هشام (١) أنه غير متجه لان هذا خارج عن كلام العرب إذ لم يستعمل صفة ولا مجرداً من أل فهو بدل لا نعت والرحيم نعت له لا نعت لاسم الله سبحانه إذ لا يتقدم البدل على النعت ومما يوضح لك أن الرحمن غير صفة مجيئه كثيراً غير تابع نحو (الرحمن على العرش استوى) (الرحمن علم القرآن) (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) (وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن) وقال ابن خروف هو صفة غالبة ولم يقع تابعا إلا لله تعالى

---

(١) قال الشهاب بعد نقل كلام ابن هشام ولا يخفى ما فيه وأن استفاضة إضافته نحو رحمن الدنيا تنافيه فتأمل اهمنه

فى البسملة والحمدلة ولذا حكم عليه بغلبة الاسمية وقل استعماله منكراً ومضافا فوجب كونه بدلا لا صفة لكون لفظة الله أعرف المعارف، وقال غير واحد: انهما ذكرا لافادة الشمول والعموم كما تقول الكبير والصغير يعرفه ولو عكست صح وكان المعنى بحاله ومثله لا يلزم فيه الترتيب كما فصل فى المثل السائر . وللعلماء فى هذا الترتيب كلام كثير وادعى العلامة المدقق فى الكشف أن التحقيق يقتضى أن يرد النظم على هذا الوجه ولا يجوز غيره لان الله اسم للذات الالهية باعتبار أن الكل منه واليه وجوداً ورتبة وماهية والرحمن اسم له باعتبار إفاضة الرحمة العامة أعنى الوجود على الممكنات والرحيم اسم له باعتبار تخصيص كل ممكن بحصة من الرحمة وهى الوجود الخاص وما يتبعه من وجود كمالاته فلو لم يورد كذلك لم يكن على النهج الواقع المحقق ذوقا وشهوداً عقلا ووجوداً. وأيضا لما كان المقصود تعليم وجه التيمن بأسمائه الحسنى وتقديمها عند كل ملم كان المناسب أن يبدأ من الأعلى فالأعلى إرشاداً لمن يقتصر على واحد أن يقتصر على الأولى فالأولى وتقريراً فى ذهن السامع لوجه التنزل أولا فأولا انتهى، ويؤيد بعضه بعض ما أسلفناه من الآثار (١) والبعض الآخر فى القلب منه شىء لان تخصيص الرحمن بالوجود العام والرحيم بالكمالات تحكم غير مرضى وربما ينافى المأثور على أنه لامعنى لافاضة الوجود على الكل الا تخصيص كل ممكن بحصة منه وهل يوجد فى الخارج من النوع إلا الحصص الافرادية فتخصيص الافاضة بالرحمن والتخصيص بالرحيم على مايلوح بمعزل عن التحقيق والعجب ممن فاته ذلك (٢)، وأما عاشراً فلأن ما ذكروه فى الجواب عن قول بنى حنيفة بأنه غلو فى الكفر فيكون الاطلاق غير صحيح لغة وشرعا فيه أنه (٣) إذا كان إطلاقه عليه تعالى شأنه مجازاً كما زعموا وبالغلبة فكيف يقال ان استعماله فى حقيقته وأصل معناه خطأ لغة. وقد ذهب السبكى إلى أن المخصوص به تعالى هو المعرف دون المنكر والمضاف لوروده لغيره ورد به على القول بأنه مجاز لا حقيقة له وأن صحة المجاز إنما تقتضى الوضع للحقيقة لا الاستعمال نعم هو فى لسان الشرع يمنع إطلاقه على غيره مطلقا وإن جاز لغة كالصلاة (٤) على الانبياء عليهم الصلاة والسلام وبذلك صرح العز بن عبد السلام . وقيل ان رحمانا فى البيت مصدر لا صفة مشبهة والمراد لا زلت ذا رحمة وفيه مالا يخفى وأفهم كلامه أن الرحيم يوصف به غيره تعالى وهو المعروف لكن أخرج ابن أبى حاتم عن الحسن البصرى أنه قال: الرحيم لا يستطيع الناس أن ينتحلوه ولعل مراده المعرف دون المنكر والمضاف فافهم، وأما الحادى عشر فلأن المحافظة على رءوس الآى إنما تحسن - كما قال الزمخشرى - بعد ايقاع المعانى على النهج الذى يقتضيه حسن النظم والتئامه فاما أن تهمل المعانى ويهتم للتحسين وحده فليس من قبيل البلاغة (٥)،

وقال الشيخ عبد القاهر: أصل الحسن فى جميع المحسنات اللفظية أن تكون الألفاظ تابعة للمعانى فمجرد المحافظة على الرءوس لا يصير نكتة للتقديم إلا بعد أن يثبت أن المعانى إذا أرسلت على سجيتها كانت تقتضى التقديم على أن المحافظة لا تجرى فى كل سورة بل فيها ما يقتضى خلاف هذا كسورة الرحمن، وأيضاً هو مبنى على أن الفاتحة أول نازل فروعى فيها ذلك ثم اطرد فى غيرها وعلى أن البسملة آية من السورة ودون ذلك سور من حديد، وعندى من باب الاشارة أن تأخير الرحيم لأنه صفة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قال تعالى: (بالمؤمنين رءوف رحيم) وبه عليه السلام كمال الوجود وبالرحيم تمت البسملة وبتمامها تم العالم خلقا وإبداعا وكان

---

(١) وهو انه ﷺ كان يكتب بسم الله الرحمن الرحيم حتى نزلت سورة النمل اه منه (٢) هو الشهاب اه منه

(٣) واعترضه ابن السبكى أيضا بأن الغلو لا يفيد جوابا إذ غايته أن ذلك السبب الحامل لهم على الاطلاق فافهم اه منه

(٤) أى على رأى (٥) وبنى على ذلك ان التقديم فى (وبالآخرة هم يوقنون) ليس لمجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص اه منه

صلى الله تعالى عليه وسلم مبتدأ وجود العالم عقلا ونفسا فبه بدء الوجود باطنا وبه ختم المقام ظاهراً فى عالم التخطيط فقال لارسول بعدى فالرحيم هو نبينا عليه الصلاة والسلام وبسم الله هو أبونا آدم عليه السلام وأعنى فى مقام ابتداء الامر ونهايته وذلك أن آدم عليه السلام حامل الاسماء قال تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم حامل معانى تلك الاسماء التى حملها آدم عليه السلام

لك ذات العلوم من عالم الغيب ومنها لآدم الاسماء

وهى الكلم قال صلى الله تعالى عليه وسلم «أوتيت جوامع الكلم»(١) ومن أثنى على نفسه أمكن وأتم ممن أثنى عليه كيحيى وعيسى عليهما السلام ومن حصل له الذات فالاسماء تحت حكمه وليس كل من حصل إسما يكون المسمى محصلا عنده ولهذا فضلت الصحابة علينا رضوان الله تعالى عليهم فانهم حصلوا الذات وحصلنا الاسماء، ولما راعينا الاسم مراعاتهم الذات ضوعف لنا الأجر فللعامل منا أجر خمسين ممن يعمل بعمل الصحابة لامن أعيانهم بل من أمثالهم والحسرة الغيبة التى لم تكن لهم فكان تضعيف على تضعيف(٢) فنحن الاخوان وهم الأصحاب وهو صلى الله تعالى عليه وسلم الينا بالاشواق وما أفرحه بلقاء واحد منا وكيف لايفرح وقد ورد عليه من كان بالاشواق اليه، وأيضاً وجدنا بين الله والرحمن من المناسبة ماليس بينه وبين الرحيم فلهذا قدم الرحمن على الرحيم. بيان ذلك أما أولا فلاقتران الرحمن بالجلالة فى قوله تعالى: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ماتدعوا فله الاسماء الحسنى) وقد يشعر هذا الاقتران بجعلهما للذات ولذلك اختار من اختار البدل على النعت وجعلوه إشارة إلى مقام الجمع المرموز اليه بما صح عند القوم من طريق الكشف أن الله تعالى خلق آدم على صورته والرحيم ليس كذلك، وأما ثانيا فلأن فى الله وفى الرحمن ألفين ألف الذات وألف العلم والاولى فى كل خفية والثانية ظاهرة وإنما خفيت الأولى فى الأول لرفع الالتباس فى الخط بين الله والاله وفى الثانى على ماعليه أهل الله فى رسمه وهو أحد الرسمين عند أهل الرسوم لدلالة الصفات عليهما دلالة ضرورية من حيث قيام الصفة بالموصوف فخفيت الذات وتجلت للعالم الصفات فلم يعرفوا من الاله غيرها والجهل هنا كمال وذلك حقيقة العبودية *

زدنى بفرط الحب فيك تحيرا وارحم حشا بلظى هواك تسعرا

فالرحمن مشير إلى الذات وسائر الصفات فالألف الظاهرة واللام والراء إشارة إلى العلم والارادة والقدرة والحاء والميم والنون إشارة إلى الكلام والسمع والبصر، وشرط هذه الصفات الحياة ولا يتحقق المشروط بدون الشرط فظهرت الصفات السبع بأسرها وخفيت الذات كما ترى وادعى بعض العارفين أن الألف الخفية هنا ظهرت من حيث الجزئية من هذا اللفظ فى الشيطان بناء على أخذه من شطن وزيادة الألف فيه للاشارة إلى عموم الرحمة (الرحمن على العرش استوى) فللشيطان أيضا حصة منها ومنها وجوده وبقى سر لا يمكن كشفه ولا كذلك الرحيم إذ ليس فيه إلا ألف العلم ولما كان هذا الاسم مشيراً إلى سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم باعتبار رتبته ظهرت فيه لكونه المرسل إلى الناس كافة فطلب التأييد فأعطيها فظهر بها، وأما ثالثا فقد طال النزاع فى تحقيق لفظ الرحمن كما طال فى تحقيق لفظ الله حتى توهم أنه ليس بعربى لنفور العرب منه فانهم لما قيل لهم اعبدوا الله لم يقولوا وما الله ولما قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن ولعل سبب ذلك توهمهم التعدد وأنهم خافوا أن يكون المعبود الذى يدلهم عليه من جنهم فأنكروه لذلك لا لأنه ليس بعربى، واختلف أيضاً فى الصرف وعدمه قال ابن الحاجب: النون والألف إذا كانا(٣) فى اسم

---

(١) وقد حقق ذلك الشيخ قدس سره فى الفصوص فراجعه إن أردته اهمنه (٢) هذا مضمون أثر صح عند الصوفية اهمنه (٣) وهاتان

فشرطه العلمية وفى صفة فانتفاء فعلانة وقيل وجود فعلى، ومن ثمة اختلف فى رحمن دون سكران وندمان وبنو أسد يصرفون جميع فعلان لانهم يقولون فى كل مؤنثه فعلانة اه وقال فى التسهيل واختلف فيما لزم تذكيره كلحيان بمعنى كبير اللحية فمن منعه ألحقه بباب سكران لأنه أكثر ومن حذفه رأى أنه ضعف داعى منعه والاصل الصرف، واختار الزمخشرى والشيخ الرضى وابن مالك واستظهره البيضاوى عدم الصرف إلحاقا له بما هو أغلب فى بابه لأن الغالب فى فعلان صفة فعلى حتى ذكر الامام (١) السيوطى أن ماهؤنثه فعلانة لم يجيء إلا أربعة عشر لفظاً بل إن فعلان صفة من فعل بالكسر لم يجيء منه ماهؤنثه فعلانة أصلا إلا مارواه المرزوقى من خشيان وخشيانة وإنما اقتضى الالحاق أظهرية ذلك مع أن كون الأصل فى الاسم الصرف يقتضى خلافه لأن رعاية ماهو الغالب فى النوع أولى من رعاية الاصل، والحشر مع الجماعة عيد. ولما رأى السعد أن هذه المسألة مما تعارض فيها الأصل والغالب ولم يترجح عنده أحدهما مال إلى جواز الصرف وعدمه عملا بالأمرين والاعمال فى الجملة أولى من الاهمال بالكلية وحيث لم يسمع هذا الاسم إلا مضافا أو معرفا بأل أو منادى وماورد شاذاً فى البيت لا يصلح شاهداً لأحد الأمرين لاحتمال أن يكون ممنوعاً وألفه للاطلاق عدلوا إلى الاستدلال واتسعت دائرة المقال والرحيم سليم من هذا فافهم ذاك والله يتولى هداك، وإنما جعل الله البسملة مبدأ كلامه لوجهين، أما الاول فلأنها إجمال مابعدها وهى آية عظيمة ونعمة للعارف جسيمة لانهاية لفوائدها ولاغاية لقيمة فرائدها والباحث عنها مع قصرها إذا أراد ذرة من علمها ودرة من عيلمها احتاج إلى باع طويل فى العلوم واطلاع عريض فى المنطوق والمفهوم، مثلا إذا أراد أن يبحث عن الباء من حيث أنها حرف جر بل عن سائر كلماتها من حيث الاعراب والبناء احتاج إلى علم النحو وإذا أراد أن يبحث عن أصول كلماتها كيف كانت وكيف آلت احتاج إلى علمى الصرف والاشتقاق وإن أراد أن يبحث عن نحو القصر بأقسامه وهل يوجد فيها شيء منه احتاج إلى علم المعانى وإن أراد أن يبحث عما فيها من الحقيقة والمجاز احتاج إلى علم البيان وإن أراد أن يبحث عما بين كلماتها من المحسنات اللفظية احتاج إلى علم البديع وإن أراد أن يبحث عنها من حيث أنها شعر أو نثر موزون أو غير موزون مثلا احتاج إلى علمى العروض والقوافى وإن أراد أن يعرف مدلولات الألفاظ لغة احتاج إلى مراجعة اللغة وإن أراد أن يعرف من أى الاقسام وضع هاتيك الالفاظ احتاج إلى علم الوضع وإن أراد معرفة مافى رسمها احتاج الى علم الخط وإن أراد البحث عن كونها قضية ومن أى قسم من أقسامها أو غير قضية احتاج إلى علم المنطق وإن أراد أن يعرف أن كنه مافيها من الاسماء هل يعلم أو لا احتاج إلى علم الكلام وإن أراد معرفة حكم الابتداء بها وهل يختلف باختلاف المبدوء به احتاج إلى علم الفقه وإن أراد معرفة أن مافيها ظاهر أو نص مثلا احتاج إلى علم الاصول وإن أراد معرفة تواترها احتاج إلى علم المصطلح وإن أراد معرفة أنها من أى مقولة من الاعراض احتاج إلى علم الحكمة وإن أراد معرفة طبائع حروفها احتاج إلى علم الحرف وإن أراد معرفة أنواع الرحمة المشار اليها بها احتاج إلى علم الافلاك وعلم تشريح الاعضاء وخواص الاشياء وعلم المساحة وغير ذلك وإن أراد معرفة مايمكن التخلق به مما تدل عليه الاسماء احتاج إلى علم الأخلاق وإن أراد معرفة ماخفى على أرباب الرسوم من الاشارات فليضرع إلى ربه وإن أراد أن يقف على جميع مافيها من الاسرار فليعد غير المتناهى وكيف يطمع فى ذلك وهى عنوان كلام الله تعالى المجيد وخال وجنة القرآن الذى لا يأتيه الباطل

الزيادتان فى الصفة مشابهتان لألف التأنيث فى عدم قبولها هاء التأنيث فلذا لو قبلتها انصرفت كندمان ندمانة فافهم اه منه

(١) أى فى شرح الالفية اه

من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد

وعلى تفنن واصفيه بوصفه يفنى الزمان وفيه مالم يوصف

وإن أردت أن تمتحن ذهنك فى بعض أسرارها فتأمل سر افتتاحها و اختتامها بحرفين شفويين ومع كل ألف صورية متصلة بأول الأول وآخر الآخر وتحت الأول دائرة غيبية ظهرت فى صورة الثانى وسرما وقع فيهما من أنواع التثليث أما أولا ففى مخارج الحروف فانها ثلاثة الشفة واللسان والحلق فى الباء واللام والهاء . وأما ثانيا ففى المحذوف من حروفها فانها ثلاثة أيضاً ألف الاسم وألف الله وألف الرحمن . وأما ثالثا ففى المنطوق منها والمرسوم فانه ثلاثة أنواع أيضاً منطوق به مرسوم كالباء ومنطوق به غير مرسوم كألف الرحمن ومرسوم غير منطوق به كاللام منه مثلا ، وأما رابعاً ففى المتحرك والساكن ، فمتحرك لايسكن كالباء وساكن لا يتحرك كالألف ، وقابل لهما كميم الرحيم وقفا ووصلا ، وأما خامسا ففى أنواع كلماتها الملفوظة والمقدرة فهى على رأى اسم وفعل وحرف ، وأما سادسا ففى أنواع الجر الذى فيها فهو جر بحرف وباضافة وبتبعية على المشهور ، وأما سابعا ففى الاسماء الحسنى التى دبجتها فهى الله والرحمن والرحيم ، وأما ثامنا ففى العاملية والمعمولية فكلمة عاملة غير معمولة ومعمولة غير عاملة وعاملة معمولة ، وأما تاسعا ففى الاتصال والانفصال فمتصل بما بعده فقط وبما قبله فقط وبما بعده وقبله ، وفى كل واحد من هذه الثلاثيات أسرار تحير الافكار وتبهر أولى الابصار وانظر لم اشتملت حروفها على الطبائع الاربع وتقدم فى الظهور الهواء (١) ولم كانت تسعة عشر ، ولم اعتنق اللام الألف واتصلت الميم باللام والهاء بالراء والنون بها نطقا لاخطا ولم فتح ماقبل الالف حتى لم يتغير فى موضع أصلا؟ وتفكر فى سر تربيع الالفاظ وسكون السين وتحرك الميم ونقطتى الياء ونقطة النون والباء ، والامر وراء مايظنه أرباب الرسوم ونهاية ماذكروه البحث عن المدلولات وتوسيع دائرة المقال بابداء الاحتمالات ، وقد صرح السرمينى بابداء خمسة آلاف ألف وثلثمائة ألف وأحد وتسعين ألفا وثلثمائة وستين احتمالا وزدت عليه من فضل الله تعالى حين سئلت عن ذلك بما يقرب أن يكون بمقدار ضرب هذا العدد بنفسه والدائرة أوسع إلا أن الواقع البعض ، ولقد خلوت ليلة بليلى هذه الكلمة وأوقدت مصباح ذلى فى مشكاة حضرتها المكرمة وفرشت لها سرى وضممتها سحرا إلى سحرى ونحرى

فكان ماكان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

وأما الوجه الثانى فلتعليم العباد إذا بدءوا بأمر كيف يبدءون به ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فيما رواه عنه أبو هريرة وأخرجه الحافظ عبد القادر الرهاوى «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر» والبال الحال والشأن فمعنى ذى بال شريف يحتفل به ويهتم كأنه شغل القلب وملكه حتى صار صاحبه ، وقيل شبه الامر العظيم بذى قلب على سبيل الاستعارة المكنية والتخييلية ، وفى هذا الوصف فائدتان إحداهما رعاية تعظيم اسم الله تعالى لأن يبتدىء به فى الامور المعتد بها . والأخرى التيسير على الناس فى محقرات الامور كذا قالوه ، وعندى أن الاظهر جعل الوصف للتعميم كما فى قوله تعالى : (ولا طائر يطير بجناحيه) أى كل أمر يخطر بالبال جليلا كان أو حقيراً لا يبدأ به الخ . وفى هذا غاية الاظهار لعظمة الله تعالى وحث على التبرى عن الحول والقوة إلا بالله . وإشارة إلى أن قدر العباد غير مستقلة فى الأفعال فحمل تبنة كحمل جبل إن لم يعن الله الملك المتعال وقد أمر سبحانه وتعالى بالاكثار من ذكره فقال تعالى: (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً)

(١) قال الشيخ الاكبر قدس سره : وحق الهوى ان الهوى سبب الهوى ، لولا الهوى فى الكون ماعبد الهوى اه

وحيث لم يجب ذلك كما هو معلوم يحصل للناس تيسير، وقد سن صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بعض الأشياء ونفى الحرج نفى وجوبها وفى قوله عليه الصلاة والسلام «ليسأل أحدكم ربه حاجته كلها حتى شسع نعله» ومامروى «أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام ياموسى سلنى حتى ملح قدرك وشراك نعلك» مايدفع عنك توهم عدم رعاية التعظيم فى ذكره تعالى عند محقرات الأمور وأى فرق عند المنصف بين ذكره سبحانه عندها وطلبها منه. على أن العارف الجليل لايقع بصره على شيء حقير (ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير) نعم التسمية على الحرام والمكروه مما لاينبغى بل هى حرام فى الحرام لا كفر على الصحيح مكروهة فى المكروه وقيل مكروهة فيهما إن لم يقصد استخفافا وإن قصده ـ والعياذ بالله تعالى ـ كفر مطلقا وهذا لايضر فيما قلناه كما لايخفى. وقد اضطرب الحديث هنا فوقع فى بعض الروايات لايبدأ فيه بالحمد لله وفى بعضها بحمد الله وفى البعض أجذم وفى أخرى أقطع وفى خبر كل كلام وفى أثر يبدأ وفى آخر يفتتح وفى موضع وضع الذكر بدل الحمد إلى غير ذلك مما لايخفى على المتتبع حتى قيل إنه مضطرب سندا ومتنا ولولا أنه فى فضائل الأعمال مااغتفر فيه ذلك على أنه تقوى بالمتابعة معنى أيضا والشهرة فى دفع التعارض بين الروايات تغنى عن التعرض للاستيفاء، واستحسن فيه أن روايتى البسملة والحمدلة تعارضتا فسقط قيداهما كما فى مسألة التسبيع فى الغسلات عند الشافعى ورجع للمعنى الأعم وهو إطلاق الذكر المراد منه إظهار صفة الكمال وقيل ان المراد فى كل رواية الابتداء بأحدهما أو بما يقوم مقامه ولو ذكراً آخر بقرينة تعبيره تارة بالبسملة وأخرى بالحمدلة وطوراً بغيرهما ولايرد على كل أنا نرى كثيرا من الأمور يبدأ فيه بما ورد فى الحديث مع أنه لايتم ونرى كثيرا منها بالعكس لأنا نقول المراد من الحديث أن لايكون معتبرا فى الشرع فهو غير تام معنى وإن كان تاما حسا فباسم الله تعالى تتم معانى الأشياء ومن مشكاة بسم الله الرحمن الرحيم تشرق على صفحات الأكوان أنوار البهاء

ولو جليت سرا على أكمه غدا ... بصيرا ومن راووقها تسمع الصم
ولو أن ركبا يمموا ترب أرضها ... وفى الركب ملسوع لما ضره السم
ولو رسم الراقى حروف اسمها على ... جبين مصاب جن أبرأه الرسم
وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها ... لاسكر من تحت اللوا ذلك الرقم

ولما افتتح سبحانه وتعالى كتابه بالبسملة وهى نوع من الحمد ناسب أن يردفها بالحمد الكلى الجامع لجميع أفراده البالغ أقصى درجات الكمال فقال جل شأنه: (الحمد لله رب العالمين) وهو أول الفاتحة وآخر الدعوات الخاتمة كما قال تعالى (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين)

كأن الحب دائرة بقلبى ... فأوله وآخره ســـواء

وقد قيل للجنيد قدس سره ماالنهاية؟ فقال الرجوع إلى البداية وفيه أسرار شتى، والحمد على المشهور هو الثناء باللسان على الجميل سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل، قالوا ولابد لتحققه من خمسة أمور محمود به ومحمود عليه وحامد ومحمود ومايدل على اتصاف المحمود بصفة فالأول صفة تظهر اتصاف الشيء بها على وجه مخصوص ويجب كونه صفة كمال ولو ادعاء إذ المناط التعظيم ولافرق عند الامام الرازى قدس سره بين كونه ثبوتيا أو سلبيا متعديا أوغير متعد بل ولابين كونه صادرا عن المحمود باختياره أولا كما قرره العلامة الدوانى وصدر الافاضل فى حواشى التجريد

والمطالع وجزم به المحقق الملا خسرو وادعى أنه الأشهر إلا أن العلامة فى شرح التهذيب نقل عن البعض وجوب كونه اختياريا واختاره كما فى المحمود عليه فكما لم يسمع الحمد على رشاقة القد وصباحة الخد لم يسمع الحمد بهما وعدم حمد اللؤلؤة كما يمكن كونه من جهة حال المحمود عليه يمكن كونه من جهة المحمود فجعله دليلا على أحدهما فقط تحكم، الثانى ما يقع الثناء بازائه ويقابله بمعنى أن المثنى عليه لما اتصف به أظهر كماله ولولاه لم يتحقق ذلك فهو كالعلة الباعثة وقد يكون الشىء الواحد محموداً به وعليه معا كأن رأى من ينعم أو يصلى فأظهر اتصافه بذلك فهناك يتحقق الأمران لحيثيتين ويجب أن يكون كمالا على نحو ما سبق وظاهر كلام الجمهور أنه أعم من كونه فعلا صادرا من المحمود أو كيفية قائمة به ويفهم كلام الامام اختيار الاول واشترط أن يكون حصوله من المحمود باختياره، واستشكل الحمد على صفاته تعالى الذاتية سواء جعلت عين ذاته أو زائدة عليها، وأجيب بأن الحمد عليها بتنزيلها منزلة الاختيارى لكون ذاته كافية فيها أو بأن المراد بالفعل الاختيارى المنسوب إلى الفاعل المختار سواء كان مختارا فيه أولا. وقيل انها صادرة بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك أو بمعناه والصفات صادرة بالاختيار وسبقه عليها ذاتى فلا يلزم حدوثها، وقيل انه بالنظر إلى حمد البشر فالمراد ما جنسه اختيارى كما قيل فى قيد اللسان وأورد على الأول مع ما فيه أنه إنما يحسن إذا كان المعتاد فى الافعال الاختيارية كون فاعلها مستقلا فى إيجادها من غير احتياج إلى شىء آخر من آلة وغيرها ليظهر استقامة التنزيل وليس كذلك فان العمل الاختيارى يحتاج إلى العلم والقدرة والكثير إلى آلة وأسباب وعلى الثانى أنه خلاف المتبادر وعلى الثالث أن هذا المعنى ادعاه الحكماء حين قالوا بقدم العالم للايجاب فلزمهم أن لا يكون لموجده إرادة وقالوا إن صدق الشرطية لا يقتضى وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الأولى بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الثانية دائم اللاوقوع ولهذا أطلق عليه الصانع وهو من له الارادة وهو صرح ممرد من قوارير لأن ما بالارادة يصح وجوده بالنظر إلى ذات الفاعل فان أريد بالدوام الدوام مع صحة وقوع النقيض فهو مخالف لما صرحوا به من إيجاب العالم بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وإن أريد مع امتناع الوقوع فليس هناك من الارادة إلا لفظها ومتعلقها لا محيص عن حدوثه والعالم عندهم قديم واختيار الشق الأول ثم القول بأن الصادر عن الموجب بالذات ليس واجبا كذلك بل ممكن بذاته والقدم زمانى لا ذاتى وصحة وقوع النقيض لا يقتضى الوقوع إذا أحجم القلم عنه إنما يظهر فى العالم ويبقى ما نحن فيه من الصفات ولا أقدم على إطلاق القول بامكانها لاحتياجها للذات واستنادها اليها وعلى الرابع أن اتصاف الصفات بالصدور لو انشرحت لتوجيهه الصدور يبقى الاشكال فى صفة القدرة ولا قدرة لدعوى صدورها بالاختيار وإلا لزم تقدم الشىء على نفسه فلا حسم وعلى الخامس أن هاتيك الصفات مقدسة عن أن تشرك مع صفة البشر فى جنس وأين الازلى من الزائل؟! على أنه على ما فيه خلاف المنساق إلى الذهن ولكثرة المقال والقيل لم يشترط بعضهم فى المحمود عليه أن يكون اختياريا لانه الباعث على الحمد وأى مانع من أن لا يكون كذلك ومن ذلك (عسى أن يبعثك ربك مقاما محموداً) وعند الصباح يحمد القوم السرى، وجاورته فما حمدت جواره *

والصبر يحمد فى المواطن كلها إلا عليك فانه مذموم

والحق الحقيق بالاتباع أن الحمد اللغوى لا يكون إلا على الافعال الاختيارية والحمد على الصفات الذاتية إما لغوى راجع لما يترتب عليها من الآثار الاختيارية، أو عرفى ولا ضرر فى تعلقه بها، وما ذكر من الامثلة ونحوها فالحمد فيها مجاز عن الرضا، ويقال فى الآية زيادة عليه أن محموداً حال من الضمير المنصوب أو نعت لمقاما والمعنى محموداً فيه

النبي لشفاعته أو الله تعالى لتفضله عليه بالاذن وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيقه (والثالث) وهو من يتحقق منه الحمد وشرطه أن يكون معظما بثنائه للمحمود ظاهرا وباطنا كما حققه الصدر نعم لا يلزم اعتقاد اتصاف المحمود بالجميل عند المحققين بل الشرط عدم اقترانه ثبوت تحقير فيدخل الوصف بما قطع بانتفائه ولا يناقضه كما قال الدوانى توجيه الشريف اشتراط التعظيمين بأنه إذا عرى عن مطابقة الاعتقاد لم يكن حمدا بل سخرية لانه أراد بالاعتقاد لازمه وهو إنشاء التعظيم لا معناه الحقيقى فان الحمد قد يكون إنشائيا ولا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه لان مالا يتعلق به الاعتقاد لا يوصف حقيقة بمطابقته إذ المتبادر منها الاتحاد فى الايجاب والسلب أو ما يستلزمه أو يؤول اليه وذا لا يوجد الا فى القضايا ولذا لا تسمع أحدا يقول أن التصور يطابقه بل لو قال قائل أن مفهوم اضرب يطابق الاعتقاد ضرب عنه صفحا وربما نسب لما يكره وحمل المطابقة على هذا أقرب من التزام اتصاف التصورات بالمطابقة واللامطابقة إذ ليس فيه سوى ذكر الملزوم وإرادة اللازم مع أن أهل العرف العام قد يطلقون الاعتقاد بهذا المعنى فيقولون فلان له اعتقاد فى فلان ويريدون ما أردنا ولا بعد فيه لان الناس يعدون الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء إذا كان كذلك مدحا وحمدا كما فى كثير من القصائد (وأما الجواب) بأن الواصف يعتقد الاتصاف وبأن المراد معان مجازية واتصاف المنعوت بها معتقد فيرده أن الاول خلاف البديهة والثانى خلاف الواقع والجواب عن الاول بأنه لو كان خلاف البديهة لم يقصد العقلاء إفادته ولم يكن اللفظ مستعملا فى معناه الحقيقى وعن الثانى بأنه لو كان خلاف الواقع لما كان مستعملا فى معناه المجازى فيلزم أن لا يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازاً كلام نشأ من ضيق الصدر إذ لا يلزم من عدم اعتقاد المدلول أن لا يكون الكلام مستعملا فيه فالاخبار الغير المعتقدة كقول السنى الخفى حاله: العبد خالق لافعاله مستعمل فى حقيقته غير معتقد بل جميع الاكاذيب التى يعتمدها أهلها كذلك ثم إن المجيب حمل أن الاول خلاف البديهة على أن مضمون تلك الاخبار خلافها وفرع عليه أنه يلزم أن لا يقصد العقلاء إفادته ويرد عليه المنع فان الاكاذيب التى يعتمدها العاقل قد تخالف البديهة مع قصد إفادتها لغرض ما كالتغليط أو التنكيت أو الامتحان أو للتخجل كما فى كثير من القضايا حتى قال بعض المحققين: لا يلزم أن يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازاً وفيه تأمل (الرابع) المحمود وقد علمت ما يشترط فيه ٭

﴿ الخامس ﴾ وهو ذكر ما يدل على اتصاف المحمود بالمحمودية وقد اشتهر تقييده باللسان وأريد به جارحة النطق ولما كان الواقع كون آلة التكلم فى الغالب هى تلك الجارحة خصوه بها فلو فقد إنسان لسانه فأتى بحروفه الشفوية أو خلق النطق فى بعض جوارحه فاتى به كما شوهد فى مقطوع جميع اللسان فهو حمد وقضية التقييد أن لا يكون الصادر عمن لا جارحة له حمدا وقد قال تعالى: (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) وأما حمد الله تعالى نفسه نفسه مثلا فذهب الاكثر إلى أنه إخبار باستحقاق الحمد وأمر به أو مقول على ألسنة العباد أو مجاز عن إظهار الصفات الكمالية الذى هو الغاية القصوى من الحمد ومال السيد إلى الاخير . وقال الدوانى كون الحمد فى حقه سبحانه مجازا بعيد عن قاعدة أهل الحق من إثبات الكلام له حقيقة والقول مساوق للكلام فالاظهر أن الحصر فى اللسان إضافى لمقابلة الجنان والاركان والمراد الامر الذى مصدره اللسان غالبا أو هو قيد غالبى يسوغ الاستعمال فيه واللفظ قد يكون موضوعا فى أصل اللغة لعام ويشتهر فى بعض مخصوص بحيث يصير فيه حقيقة عرفية وسبب الاشتهار إما كثرة تداول ذلك الفرد كما فى الدابة وإما عدم الاطلاع على فرد آخر فيستعمله أهل اللسان فى ذلك الفرد حتى إذا استمر ولم يطلع على إطلاقه على فرد آخر ظن أنه موضوع لخصوصه كما فى الميزان فانه فى الأصل موضوع لآلة الوزن، ثم من لم يطلع إلا على ماله لسان

وعمود ربما يجزم بأنه موضوع له فقط ولا يدرى أن وراء ذلك موازين (١) ومثل هذا يجرى فى كثير من الألفاظ والأمر فى المشتقات لا يكاد يخفى على من له أدنى فطنة لظهوره بالرجوع إلى قاعدة الاشتقاق وفى غيرها ربما يشتبه على الجماهير وبذلك يفوت كثير من حقائق الكتاب والسنة فان أكثرهما وارد على أصل اللغة وعلى ذلك فقس الحمد فان حقيقته عندهم إظهار صفات الكمال، ولما كان الاظهار القولى أظهر أفراده وأشهرها عند العامة شاع استعمال لفظ الحمد فيه حتى صار كأنه مجاز فى غيره مع أنه بحسب الاصل أعم بل الاظهار الفعلى أقوى وأتم فهو بهذا الاسم أليق وأولى كما هو شأن القول بالتشكيك وفرقوا بين الحمد والمدح بأمور *

﴿ أحدها ﴾ أن الحمد يختص بالثناء على الفعل الاختيارى لذوى العلم والمدح يكون فى الاختيارى وغيره ولذوى العلم وغيرهم كما يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها ﴿ وثانيها وثالثها ﴾ أن الحمد يشترط صدوره عن علم لا ظن وأن تكون الصفات المحمودة صفات كمال والمدح قد يكون عن ظن وبصفة مستحسنة وإن كان فيها نقص ما *

﴿ ورابعها ﴾ أن فى الحمد من التعظيم والفخامة ماليس فى المدح وهو أخص بالعقلاء والعظماء وأكثر إطلاقا على الله تعالى ﴿ وخامسها ﴾ أن الحمد إخبار عن محاسن الغير مع المحبة والاجلال والمدح إخبار عن المحاسن ولذا كان الحمد إخبارا يتضمن إنشاء والمدح خبرا محضا ﴿ وسادسها ﴾ أن الحمد مأمور به مطلقا فى الأثر « من لم يحمد الناس لم يحمد الله » والمدح ليس كذلك « أحثوا فى وجوه المداحين التراب » ويشعر كلام الزمخشرى فى الكشاف والفائق بترادفهما ففى الأول أنهما أخوان وجعل فيه نقيض المدح أعنى الذم نقيضاً للحمد وفى الثانى الحمد المدح والوصف بالجميل فالمدح عنده مخصوص بالاختيارى وتأول المدح بالجمال وصباحة الوجه واحتمال أن يراد من الاخوين مايكون بينهما اشتقاق كبير بأن يشتركا فى الحروف الاصول من غير ترتيب كجبذ وجذب وأن الادباء يجوزون التعريف بالاعم والنقيض هناك بالمعنى اللغوى ويجوز أن يكون شىء واحد نقيضاً لشيئين بينهما عموم وخصوص بهذا المعنى لا ينفى ما قلناه بل إذا أنصفت تكاد تجزم بأن الزمخشرى قائل بالترادف ولا تستفزك هذه الاحتمالات لأنها كسراب بقيعة نعم هذا القول بعيد منه وهو شيخ العربية وفتاها فالحق الذى لا ينبغى العدول عنه أن المدح يكون على غير الاختيارى وكأنه لذلك لم يقل عز شأنه المدح لله كما قالوا إظهاراً لأن الله تعالى فاعل مختار وفى ذلك من الترغيب والترهيب المناسبين لمقام البعثة والتبليغ مالا يخفى ﴿ وأما الشكر ﴾ فهو أيضاً مغاير للحمد إلا أن بعضهم خصه بالعمل والحمد بالقول، وبعض جعله على النعم الظاهرة، والآخر على النعم الباطنة وادعى آخرون اختصاصه بفعل اللسان كالحمد فى المشهور إلا أنه على النعمة واليه يشير كلام الراغب (٢)، والمعروف أنه ما كان فى مقابلتها قولا باللسان وعملا وخدمة بالأركان واعتقاداً ومحبة بالجنان، وقول الطيبى إن هذا عرف أهل الاصول فانهم يقولون شكر المنعم واجب ويريدون منه وجوب العبادة وهى لا تتم إلا بهذه الثلاثة وإلا فالشكر اللغوى ليس إلا باللسان غير طيب فان ظاهر الكتاب والسنة إطلاق الشكر على غير اللسان قال تعالى (اعملوا آل داود شكراً) وروى الطبرانى (٣) عن النواس بن سمعان «أن ناقة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الجدعاء سرقت فقال لئن ردها الله تعالى على لاشكرن ربى فلما ردت قال الحمد لله فانتظروا هل يحدث صوماً أو صلاة فظنوا أنه نسى فقالوا له: فقال: ألم

(١) لموازين المياه وغيرها من موازين الحكمة اه منه (٢) قال الشكر هو الثناء على المحسن اه منه (٣) والحديث الآتى أيضاً فيه دلالة على هذا فافهم اه منه

أقل الحمد لله ؟!» فلو لم يفهموا رضى الله تعالى عنهم إطلاق الشكر على العمل لم ينتظروه، وزاد بعضهم فى أقسام الشكر رابعا وهو شكر الله تعالى بالله فلا يشكره حق شكره الا هو ذكره صاحب التجريد وأنشد

وشكرى ذوى الاحسان بالقلب تارة ... وبالقول أخرى ثم بالعمل الأثنى

وشكرى لربى لابقلبى وطاعتى ... ولابلسانى بل به شكرنا عنا

والذى أطبق عليه الناس التثليث وعلى كل حال بينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه والحمد أقوى شعبة لان حقيقته إشاعة النعمة والكشف عنها كما أن كفر انها اخفاؤها وسترها وتلك بالقول أتم لان الاعتقاد أمر خفى فى نفسه وعمل الجوارح وان كان ظاهرا إلا أنه يحتمل خلاف ماقصد به وكم فرق بين حمدت الله وشكرته ومجدته وعظمته وبين أفعال العبادة وهى كلها موافقة للعادة ولسان الحال أنطق من لسان المقال أمر ادعائى كما هو المعروف فى أمثاله، ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فيما رواه ابن عمر رضى الله تعالى عنهما «الحمد رأس الشكر ماشكر الله تعالى عبد لايحمده» وهو وإن كان فيه انقطاع إلا أن له شاهداً (١) يتقوى به وإن كان مثله فحيث كان النطق يجلى كل مشتبه وكان الحمد أظهر الانواع وأشهرها حتى إذا فقد كان ماعداه بمنزلة العدم شبهه صلى الله تعالى عليه وسلم بالرأس الذى هو أظهر الأعضاء وأعلاها والأصل لها والعمدة فى بقائها وكأنه لهذا أتى به الرب سبحانه ليكون الرأس للرئيس ويفتتح النفيس بالنفيس أو لانه لو قال جل شأنه الشكر لله كان ثناء عليه تعالى بسبب إنعام وصل إلى ذلك القائل والحمد لله ليس كذلك فهو أعلى كعبا وأظهر عبودية ويمكن أن يقال إن الشكر على الاعطاء وهو متناه والحمد يكون على المنع وهو غير متناه فالابتداء بشكر دفع البلاء الذى لانهاية له على جانب من الحسن لانهاية له ودفع الضر أهم من جلب النفع فتقديمه أحرى، وأيضاً مورد الحمد فى المشهور خاص ومتعلقه عام والشكر بالعكس مورداً ومتعلقا ففى إيراده دونه إشارة قدسية ونكتة على ذوى الكثرة خفية وإلى الله ترجع الامور وكأنه لمراعاة هذه الاشارة لم يأت بالتسبيح مع أنه مقدم على التحميد إذ يقال سبحان الله والحمد لله على أن التسبيح داخل فى التحميد دون العكس فان الاول يدل على كونه سبحانه وتعالى مبرأ فى ذاته وصفاته عن النقائص والثانى يشير إلى كونه محسنا إلى العباد ولا يكون محسنا اليهم إلا إذا كان عالما قادرا غنيا يعلم مواقع الحاجات فيقدر على تحصيل مايحتاجون اليه ولايشغله حاجة نفسه عن حاجة غيره، وإن أبيت ـ ولا أظن ـ قلنا كل تسبيح حمد وليس كل حمد تسبيحا لأن التسبيح يكون بالصفات السلبية فحسب والحمد بها وبالثبوتية على ماسلف فهو أعم منه بذلك الاعتبار (٢) فافتتح به لأنه لجمعيته وشموله أوفق بحال القرآن وتقديم التسبيح هناك لغرض آخر ولكل مقام مقال والتعريف هنا للجنس ومعناه الاشارة إلى مايعرفه كل أحد من أن الحمد ماهو مثله فى قول لبيد يصف العير وأتنه :

وأرسلها العراك ولم يذدها ... ولم يشفق على نفض (٣) الدخال

---

(١) فمن انس قال قال رسول الله ﷺ « إن إبراهيم سأل ربه فقال يارب ماجزاء من حمدك؟ قال الحمد مفتاح الشكر والشكر يعرج به إلى رب العرش رب العالمين قال فما جزاء من سبحك؟ قال لايعلم تأويل التسبيح إلا رب العالمين » اه منه

(٢) فعن محمد بن النصر قال قال آدم عليه السلام: يارب شغلتنى بكسب يدى فعلمنى شيئا فيه مجامع الحمد والتسبيح فأوحى الله تبارك وتعالى اليه إذا أصبحت فقل ثلاثا وإذا أمسيت فقل ثلاثا الحمد لله رب العالمين حمدا يوافى نعمه ويكافى مزيده فذلك مجامع الحمد والتسبيح اه منه (٣) المعروف فى كتب اللغة نغص

وعليه جمع منهم الزمخشرى حتى قال والاستغراق الذى يتوهمه كثير من الناس وهم وقد صار هذا معترك الافهام ومزدحم أفكار العلماء الاعلام، فقيل: إنه مبنى على مسألة خلق الأعمال فان أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم عند المعتزلة كانت المحامد عليها راجعة اليهم فلا يصح تخصيص المحامد كلها به تعالى ورد بأن اختصاص الجنس يستلزم اختصاص أفراده أيضا إذ لو وجد فرد منه لغيره ثبت الجنس له فى ضمنه وصح هذا عندهم لان الأفعال الحسنة التى يستحق بها الحمد إنما هى بأقدار الله تعالى وتمكينه فبهذا الاعتبار يرجع الامر اليه كله وأما حمد غيره فاعتداد بأن النعمة جرت على يده، وقيل انه جعل الجنس فى المقام الخطابى منصرفا إلى الكامل كأنه كل الحقيقة ورد بأنه يجوز فى الاستغراق أيضا بأن يجعل ماعدا محامده كالعدم فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق فى منافاتهما ظاهراً لمذهبه ودفعهما بالعناية، وقيل مبناه على أن المصادر نائبة مناب الأفعال وهى لاتعدو دلالتها عن الحقيقة إلى الاستغراق ورد بأن ذلك لاينافى قصد الاستغراق بمعونة القرائن، وقيل إنما اختاره بناء على أنه المتبادر الشائع لاسيما فى المصادر وعند خفاء القرائن ورد بأن المحلى بلام الجنس فى المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق وهو الشائع هناك مطلقا وأى مقام أولى بملاحظة الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد به سبحانه تعظيما، فقرينة الاستغراق كنار على علم فالحق أن سبب الاختيار هو أن اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة فى تأدية المقصود من إثبات الحمد له تعالى وانتفائه عن غيره إلى أن يلاحظ بمعونة الامور الخارجية بل نقول على مااختاره يكون اختصاص الأفراد بطريق برهانى فيكون أقوى من إثباته ابتداء وفيه أن فهم اختصاص الجنس من جوهر الكلام يدل على سرعته وهو معنى التبادر وقدرده، وأيضاً إذا كان الاختصاص بطريق برهانى فلاشبهة فى خفائه فأين النار وأين العلم؟ وقيل غير ذلك ولا يبعد أن يقال أن اختيار الزمخشرى كون التعريف للجنس وكون القول بالاستغراق وهم لا يبعد أن يكون رعاية لنزغة اعتزالية وأن يكون لنكتة عربية لانه جعل أصل المعنى نحمد الله حمداً وزعم أن إياك نعبد وإياك نستعين بيان لحمدهم كأنه قيل كيف تحمدونى فقيل إياك نعبد ثم سئل وأجاب فقيل فى توجيه ذلك أنه لما كان معناه نحمد الله حمدا كان إخبارا عن ثبوت حمد غير معين من المتكلم له تعالى على أن المصدر للعدد فاتجه أن يقال كيف تحمدونه أى بينوا كيفية حمدكم فانها غير معلومة فبين بقوله تعالى إياك نعبد الخ أى نقول هذه الكلمات ونحمده بهذا الحمد فورد السؤال عن التعريف لأن المناسب للابهام ثم البيان التنكير وأجاب أنه لتعريف الجنس من حيث وجوده فى فرد غير معين ولذا بين، وقيل لما كان المعنى نحمد حمدا كان المصدر للتأكيد فيكون دالا على الحقيقة من غير دلالة على الفردية والسؤال المقدر عن كيفية صدور تلك الحقيقة والجواب أنا نحمد حمداً مقارنا لفعل الجوارح وفعل القلب ولانقتصر على مجرد القول ثم أورد بأنه يكفى لافادة هذا المصدر المنكر فما فائدة التعريف؟ فأجاب بأنه تعريف للجنس للاشارة إلى الماهية المعلومة للمخاطب من حيث هى، وعلى هذين التوجيهين يكون اختياره الجنس ومنعه الاستغراق لرعاية مذهبه والاختصاص على الاول اختصاص الفرد وعلى الثانى اختصاص الجنس باعتبار الكمال ولا يخفى سقوط اعتراض السعد حينئذ بأن الاختصاصين متلازمان وكل منهما مخالف لمذهبه ظاهراً موافق له تأويلا فلا يكون رعاية المذهب موجبا لاختيار الجنس دون الاستغراق ولا يرد ماأورد السيد على الثانى من أنه كما يجوز الحمل على الجنس باعتبار الكمال على مذهبه يجوز الحمل على الاستغراق باعتبار تنزيل محامد غيره منزلة العدم لان فيه تطويل المسافة والالتجاء إلى معونة المقام من غير حاجة، وقيل حاصل الجواب عن كيفية صدور تلك

الحقيقة بتخصيص العبادة المشتملة على الحمد وغيره لان انضمام غيره معه نوع بيان لكيفيته أى حال حمدنا أنا نجمعه بسائر عبادات الجوارح والاستعانة فى المهمات ونخص مجموعها بك و تقدير السؤال والجواب بحاله وحينئذ لا يصح أن يكون الاختيار للرعاية لأن الاختصاصين متلازمان بل لان الحمد مصدر ساد مسد الفعل وهو لا يدل إلا على الحقيقة فكذا ماينوب منابه وإن كان معرفة ليصح بيانه بإياك نعبد والحمل على الاستغراق يبطل النيابة إذ يصير الكلام مسوقا لبيان العموم ولا يصح البيان، وهذا الاختيار مستفاد من جعل إياك نعبد بيانا لحمدهم ولعل الذى دعاه اليه ترك العاطف فظن أنه لذلك لا يكون إلا بيانا وهو من التعكيس لأن جعل الصدر متبوعا للعجز أولى من العكس فالمحققون المحقون على تعميم الحمد وأن الفصل (١) لأن الكلام الاول جار على المدح للغائب بسبب استحقاقه كل الحمد والثانى جار على الحكاية عن نفس الحامد وبيان أحواله بين يدى الباطن الظاهر والاول الآخر فترك العطف للتفرقة بين الحالتين لا للبيان، ويدل على ذلك أن أحسن الالتفات أن يكون النقل من أحدى الصيغتين إلى الأخرى فى سياق واحد لمعلوم واحد ولا بيان له على البيان على أن جعل إياك نعبد بيانا ربما يناقض ما ادعاه من أن الشكر بالقلب والجوارح واللسان والحمد بالاخير لان العبادة تكون بها كلها فيلزم أن يكون الحمد كذلك وأيضا الذهاب إلى فسحة الالتفات والقول بأن قوله الحمد الخ وارد على الشكر اللسانى و إياك نعبد مشعر بالشكر بالجوارح وإياك نستعين مؤذن بالشكر القلبي أولى من الفرار إلى مضيق القول بالبيان، وأيضا فى تعقيب هذه الصفات للحمد إشعار بأن استحقاقه لاتصافه بها وقد تقرر أن فى اقتران الوصف المناسب بالحكم إشعاراً بالعلية وههنا الصفات بأسرها تضمنت العموم فينبغى أن يكون العموم فى الحمد أيضا لأن الشكر يقتضى المنعم والمنعم عليه والنعمة فالمنعم هو الله تعالى والاسم الاعظم جامع لمعانى الأسماء الحسنى ما علم منها وما لم يعلم والمنعم عليه العالمون وقد اشتمل على كل جنس مما سمى به وموجب النعم الرحمن الرحيم وقد استوعب ما استوعب فاذن لا يستدعى تخصيص الحكم بالبعض سوى التحكم أو التوهم، هذا وأنا لو خليت وطبعى لا أمنع أن تكون أل للحقيقة من حيث هى كما فى قولهم الرجل خير من المرأة أو لها من حيث وجودها فى فرد غير معين كما فى ادخل السوق أو لها فى جميع الأفراد وهو الاستغراق كما فى (إن الانسان لفى خسر) والقول بأن هذا المقام آب عن الاستغراق لأن اختصاص حقيقة الحمد به تعالى أبلغ من اختصاص أفرادها جمعا وفرادى لاستلزام الأول الثانى وسلوك طريقة البرهان أقضى لحق البلاغة، وأيضاً اصل الكلام نحمد الله تعالى حمدا وحمدنا بعض لا كل وفى اختصاص الجنس إشعار بأن حمد كل حامد لكل محمود حمد لله تعالى على الحقيقة لأنه إنما حمده على الصفات الكمالية المفاضة عليه من الفياض الحق جل وعلا فهو فعله على الحقيقة والحمد على الفعل الجميل والمعتزلى وإن قال بالاستقلال لا يمنع أن الأقدار والتمكين منه تعالى فيمكنه من هذا الوجه أن يعمم عند المقتضى له وقد صرح بهذا الزمخشرى أول التغابن فقال فى قوله تعالى: (له الملك وله الحمد) قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال وأما حمد غيره فاعتداد بأن نعمة الله تعالى جرت على يده وقد يقال أيضا على أصله أن الحمد المستغرق لا يجوز أن يختص بل الحمد الحقيقى الكامل الذى يقتضيه إجراء هذه الصفات فاللام للحقيقة ويراد أكمل أنواعها فهو من باب ذلك الكتاب وحاتم الجود لأنه الذى يحق أن يطلق عليه الحقيقة حتى كأنه كلها لا لأنها للاستغراق فى المقام الخطابى و تنزيل غير ذلك منزلة العدم فانه تطويل للمسافة مع قصرها كلام لا أقبله وإن جل قائله ويعرف الرجال بالحق لا الحق

(١) وهو ترك العاطف اه منه

بالرجال كيف ومن سنة الله تعالى التى لاتبديل لها إجراء الكلام على سبيل الخطابة وإن كان برهانيا فهى أكثر تأثيرا فى النفوس وأنفع لعوام الناس كما سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى عند قوله تعالى: (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) فالتحرز عن الاستغراق احترازاً عن المقام الخطابى ذهول عن مقرىء كلام الله تعالى، ثم لما كان المقام مقتضيا لدقائق النعم وروادفها لم يكن تنزيل الحمد الغير الكامل منزلة العدم من مقتضيات المقام وتصريح الزمخشرى فى التغابن بالتعميم ممنوع للتفرقة بين استغراق أفراد الحمد الخارجية والذهنية الحقيقية والمجازية الكاملة وغير الكاملة وبين اختصاص حقيقة الحمد كما يشعر به قوله وذلك لان الملك على الحقيقة له وكذلك الحمد فكما أنه لاينفى الملك عن غيره مطلقا فكذلك لاينفى الحمد عنه كذلك فان من أصل المعتزلة أن نعمة الله تعالى جارية على يد العبد لكنه موجد لانعامه فله حمد يليق بايجاده ولله تعالى حمد يليق بتمكينه وإفاضته وهو الحمد الكامل المختص به عز شأنه لاذاك وفى الكشاف مايؤيد(١) ماقلناه لمن أمعن النظر، وأما حديث إن اختصاص حقيقة الحمد أبلغ من اختصاص الأفراد لاستلزام الأول الثانى فيجاب عنه بأن اختصاص الأفراد الخارجية والذهنية كما قررنا مستلزم لاختصاص الحقيقة أيضا إذ لم يبق لها فرد غير مختص فأين توجد فالاستلزام متعاكس على أن حقيقة الحمد يصدق عليها الحمد فهى فرد من أفراده كما قال الدامغانى: فاذا خصص جميع أفراد الحمد به اختص حقيقته أيضا وكون الأصل نحمد الله تعالى حمداً ليس بقاطع احتمال الاستغراق الآن فقد تغير الحال، وأنت إذا تأملت بعد يرتفع عنك سجاف الاشكال ولست أقول أن الحمد أينما وقع يفيد ذلك بل إذا دعا المقام إليه أجبناه ولهذا فرقوا بين هذا الحمد وحمد الانعام إذ عموم الربوبية وشمول الرحمة واستمرار الملك هنا تقتضى استغراق الافراد توفية لحق هذه السورة وحرصاً على التئام نظمها بخلاف مافى تلك السورة فان العمومات مفقودة فيها (ومن الغريب) أن بعضهم جعلها للعهد، قال الفاكهى: سمعت شيخنا أبا العباس المرسى يقول قلت لابن النحاس ماتقول فى الألف واللام فى الحمد أجنسية هى أم عهدية؟ فقال ياسيدى قالوا إنها جنسية فقلت له الذى أقول إنها عهدية وذلك أن الله تعالى لما علم عجز خلقه عن كنه حمده حمد نفسه بنفسه فى أزله نيابة عن خلقه قبل أن يحمدوه فقال أشهد أنها للعهد واستأنس له بما صح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم من قوله «اللهم لانحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وأغرب من هذا ماذهب إليه بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم وليس بالغريب عندهم ان الحمد لله على حد الكبرياء لله و(ألا له الخلق والأمر) فهو الحامد والمحمود والجميع شئونه ولهم كلام غير هذا والكل يسقى بماء واحد، وعن إمامنا الماتريدى روّح الله تعالى روحه أنه جعل هذا حمدا من الله تعالى لنفسه قال وإنما حمد نفسه ليعلم الخلق ولا ضير فى ذلك لأنه سبحانه هو المستحق لذاته والحقيق بماهنالك إذ لاعيب يمسه ولا آفة تحل به ﴿ ثم أن الحمد ﴾ فيما تواتر مرفوع وهو مبتدأ خبره لله وقرأ الحسن البصرى وزيد بن على الحمد لله باتباع الدال اللام وإبراهيم بن عبلة وأهل البادية بالعكس وجاز ذلك استعمالا مع أن الاتباع إنما يكون فى كلمة واحدة لتنزيلهما لكثرة استعمالهما مقترنين منزلة الكلمة الواحدة، واختلف فى الترجيح مع الاجماع على الشذوذ فقيل قراءة ابراهيم أسهل لامرين أحدهما أن اتباع الثانى للأول أيسر من العكس وإن ورد كما فى مد وشد وأقبل وأدخل لأنه جار مجرى السبب والمسبب وينبغى أن يكون السبب أسبق رتبة من المسبب، وثانيهما أن ضمة الدال إعراب وكسرة اللام بناء وحرمة الاعراب أقوى من حرمة البناء

(١) فانه قال: وهذه الاوصاف التى أجريت على الله سبحانه وتعالى - إلى قوله - دليل على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحق منه بالحمد اه منه

والمطرد غلبة الأقوى الأضعف وقيل ان قراءة الحسن أحسن لأن الاكثر جعل الثانى متبوعا لان ما مضى فات ولأن جعل غير اللازم تابعا للازم أولى والاستقامة عين الكرامة وكأنه لتعارض الترجيح قال الزمخشرى: وأشف القراءتين قراءة ابراهيم فعبر بأشف وهو من الاضداد، وقرأ هرون بن موسى الحمد لله بالنصب وعامة بنى تميم وكثير من العرب ينصبون المصادر بالالف واللام وهو بفعل محذوف قدروه نحمد بنون الجماعة لأنه مقول على ألسنة العباد ومناسب لنعبد ونستعين لا بنون العظمة لعدم مناسبته لمقام العبادة المقتضى لغاية التذلل والخضوع ويجوز أن يكون من باب

وإن حدثوا عنها فكلى مسامع وكلى إذا حدثتهم ألسن تتلو

وحمل الغزالى قدس سره حديث صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة على ذلك وأرفع القراآت قراءة الرفع لدلالة الجملة الاسمية على الثبوت والداوم بقرينة المقام بخلاف الفعلية فانها تدل على التجدد والحدوث وإن كان هناك ظرف فان قدر متعلقه إسما فهو ظاهر والا فقد قيل الخبر الفعلى إنما يفيد الحدوث إذا كان مصرحا به على أنه قيل لا تقدير، وما ذكره النحاة لأمر صناعى اقتضاه كقولهم الظرفية اختصار الفعلية، وقيل أن الجملة الاسمية بمجردها لا تدل على ذلك بل مع انضمام العدول وإن أعجبك فالتزمه فقد قيل بالعدول هنا ولكن ليس هذا فى كلام الشيخ عبد القاهر (١) بل من تدبر كلامه فى بحث الحال من الدلائل دفع بأقوى دليل الحال الذى عرض للناظرين، وقولهم المضارع يفيد الاستمرار أرادوا به الاستمرار التجددى فى المستقبل لا فى جميع الازمنة فلا ينافى ما قلناه، واختار الجملة الاسمية ههنا إجابة لداعى المقام، وقد قال غير واحد ان أصل هذا المصدر النصب لان المصادر إحداث متعلقة بمحالها فيقتضى أن تدل على نسبتها اليها والاصل فى بيان النسبة فى المتعلقات الافعال فينبغى أن تلاحظ معها ويؤيد ذلك كثرة النصب فى بعضها والتزامه فى بعض آخر وقد تنزل منزلة أفعالها فتسد مسدها وتستوفى حقها لفظا ومعنى فيكون ذكرها معها كالشريعة المنسوخة يستنكرها المتدين بعقائد اللغة

﴿وبقى ههنا أمور﴾ الاول اختلف فى جملة الحمد هل هى إخبارية أم إنشائية فالذى عليه معظم العلماء أنها إخبارية كما يقتضيه الظاهر لما يلزم على الانشاء من انتفاء الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد ضرورة أن الانشاء يقارن معناه لفظه فى الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله ولا يرد أن القصد إحداث الحمد لا الاخبار بثبوته لأن الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى هو عين الحمد كما أن قولك الله واحد عين التوحيد، وألف العلامة البخارى فى الانتصار لذلك ورد من زعم أنها إنشائية وأطال فيه واهتم برده ابن الهمام وذكر أن ماذكر باطل لان اللازم من المقارنة انتفاء وصف الواصف لا الاتصاف إذ الحمد إظهار الصفات لا ثبوتها، وأيضا المخبر بالحمد

---

(١) فانه قال فى بحث الحال من الدلائل زق لطيف تمس الحاجة فى علم البلاغة اليه، بيانه أن موضوع الاسم على ان يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضى تجدده شيئا فشيئا، وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضى تجدد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء فاذا قلت زيد منطلق فقد اثبت الانطلاق فعلا له من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيئا فشيئا بل يكون المعنى فيه كالمعنى فى قولك زيد طويل وعمرو قصير فكما لا تقصد ههنا إلى أن تجعل الطول والقصر يتجدد ويحدث بل توجبهما وتثبتهما فقط وتقضى بوجودهما على الاطلاق كذلك لا يتعرض فى قولك زيد منطلق لأكثر من إثباته لزيد، وأما الفعل فانك تقصد فيه إلى ذلك، فان قلت زيد ينطلق فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءاً فجزءاً وجعلته يزاوله ويزجيه اه فليحفظ اهمنه يقول مصححه محمد منير الدمشقي : فتشت في كتاب الدلائل في بحث الحال فلم اجد هذا الكلام هناك ولعله سقط من النسخة المطبوعة

لا يقال له حامد إذ لا يصاغ لغة للمخبر عن غيره من متعلق إخباره اسم قطعا فلا يقال لقائل زيد له القيام قائم فلو كان الحمد إخبارا محضا لم يقل لقائل الحمد لله حامد وهو باطل نعم يتراءى لزوم أن يكون كل مخبر منشئاً حيث كان واصفا للواقع ومظهراً له وهو توهم فان الحمد مأخوذ فيه مع ذكر الواقع كونه على وجه التعظيم وهذا ليس جزء ماهية الخبر فاختلفت الحقيقتان فالجملة إنشائية لا محالة، وقال الملاخسرو (١) هي وأمثالها إخبارية لغة ونقلها الشارع للانشاء لمصلحة الاحكام واعترض على إنشائيتها بأن الاستغراق ينافيه ويستلزم كون الحامد منشئا لكل حمد ومن المحال إنشاء الحمد القائم بغيره، وأجيب بأنه لا منافاة ولا استلزام ويكفي كونه منشئا للاخبار بأن كل حمد ثابت له ومحمود به والذي أرتضيه أنها إخبارية كما عليه المعظم ويد الله تعالى مع الجماعة والمراد الاخبار بأن الله تعالى مستحق الحمد كما قال سبحانه (له الحمد في الاولى والآخرة) والمتكلم بها عن اعتقاد واصف ربه سبحانه بالجميل ومعظم له جل شأنه فيقال له حامد لذلك لا لمحض الاخبار بما فيه لفظ الحمد بل إذا غير الصيغة إلى ما ليس فيها ذلك اللفظ مما هو مشتمل على الوصف بالجميل بقصد التعظيم قيل له أيضا حامد فللحمد صيغ شتى وعبارات كثيرة حتى جعل منها الاقرار بالعجز عن الحمد، وقد نقل أن داود عليه السلام قال: يارب كيف أشكرك والشكر من آلائك؟ فقال: ياداود لما علمت عجزك عن شكري فقد شكرتني، فما ذكره ابن الهمام أولا من أن المخبر بالحمد لا يقال له حامد إن أراد أن المخبر من حيث أنه مخبر لا يقال له ذلك فمسلم والدليل تام لكننا بمعزل عن هذه الدعوى وإن أراد أن المخبر مطلقا ولو قصد التعظيم لا يقال له ذلك فممنوع ولا تقريب في الدليل كما لا يخفى، وما ذكره ثانيا من قوله نعم الخ يعلم دفعه من خبايا زوايا كلامنا وما ذكره الملاخسرو يرد عليه أن النقل في أمثال ما نحن فيه بلا ضرورة ممنوع ولا تظن من كلامي هذا أني أمنع أن يكون الحمد بجملة إنشائية رأسا معاذ الله ولكني أقول أن الجملة هنا إخبارية وأن الحمد يصح بها بناء على ما ذكرناه والبحث بعد محتاج إلى تحرير ولعل الله تعالى يوفقه لنا في مظانه والظن بالله تعالى حسن ٭

﴿الثاني﴾ أنه شاع السؤال عن معنى كون حمد العباد لله تعالى مع أن حمدهم حادث وهو سبحانه القديم ولا يجوز قيام الحادث به وأجيب (٢) بأن المراد تعلق الحمد به تعالى ولا يلزم من التعلق القيام كتعلق العلم بالمعلومات فلا يتوجه الاشكال أصلا، وقيل أن الحمد مصدر بناء المجهول فيكون الثابت له عز شأنه هو المحمودية وصيغة المصدر تحتمل ذلك وغيره ولهذا جعل بعضهم في الحمد لله أوائل الكتب اثنين وأربعين احتمالا (٣) وقيل وهو من الغرابة بمكان أن اللام للتعليل أي الحمد ثابت لاجل الله تعالى (الثالث) أنه أتى باسم الذات في الحمدلة لئلا يتوهم لو اقتصر على الصفة اختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف وذلك لان اللام على ما قيل للاستحقاق فاذا قيل الحمد لله يفيد استحقاق الذات له وإذا علق بصفة أفاد استحقاق الذات الموصوفة بتلك الصفة له والاختصاص إفادة التعريف ولكون الاختصاص كذلك حكما باطلا في نفسه جعل متوهما لا لأن تعليق الحكم بالوصف يدل على العلية لا على الاختصاص لانه

---

(١) وقال الزمخشري انه خبر عدل به عن الامر كما في حواشي البيضاوي للامام السيوطي اهـ منه

(٢) المجيب محي الدين الكافيجي اهـ منه (٣) فان للحمد معنيين مشهورين لغوي وعرفي وعلى كلا التقديرين أما أن يراد المعنى المبني للفاعل أو المعنى المبني للمفعول أو الحاصل بالمصدر ويجوز أن يراد ما يطلق عليه لفظ الحمد ليعم الكل ولام التعريف يحتمل أن يكون للاستغراق وأن يكون للجنس وأن يكون للعهد الخارجي إشارة إلى الفرد الكامل ولام لله يحتمل أن يكون لاختصاص الصفة بالموصوف وأن يكون لاختصاص المتعلق بالمتعلق فهناك اثنان وأربعون احتمالا حاصلة من ضرب الثلاثة في اثنين أولا وضرب الثلاثة في سبعة ثانيا وضرب الاثنين في أحد وعشرين ثالثا فتأمل اهـ منه

مستفاد من تعريف المسند اليه ومعنى الاستحقاق الذاتي مالا يلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميل لا مايكون الذات البحت مستحقاله فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجميل وسمي ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو لدلالة اسم الذات عليه أو لانه لما لم يكن مستندا إلى صفة من الصفات المخصوصة كان مسندا إلى الذات وقد قسم بعض ساداتنا قدس الله تعالى أسرارهم الحمد باعتبار صدوره إلى قسمين فصدره باعتبار الفرق من محلين ومنبعه من عينين فان وجد من الحق وصدر من الوجود المطلق فتارة يكون على الذات بانفرادها ووحدتها وغيبتها في عماء هويتها وتارة بكمال إطلاقها في وجودها وتارة بتنزلاتها إلى حظيرات شهودها وتارة بكمال أوصافها ونعوتها وتارة بكمال آثارها وأفعالها وتارة يثنى على أوصافها من حيث الجملة وتارة من حيث التفصيل فيثنى على العلم من حيث إحاطته بكل معلوم من حق وخلق وغيب وشهادة وملك وملكوت وبرزخ وجبروت واستقلاله بالوجود من غير مدة ولامادة ولا معلم ولا مفيد وتقدسه عن النقص وتنزهه عما يخطر في الوهم وكذلك على سائر الصفات بما يليق بها ويجب لها، وإن وجد من الخلق والوجود المقيد فتارة يكون على ذات الحق وتارة على صفاته وتارة على أسمائه ومرة على أفعاله وطورا على أسراره وكرة على لطيف صنعه وخفي حكمته في أفعاله وآثاره وذلك بحسب مبلغ الناس في العلم ومنتهاهم في العقل والفهم (وما قدروا الله حق قدره) ولا يحيطون به علما وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وإذا اعتبر الجمع كان الكل منه واليه (وإن إلى ربك المنتهى) فلا حامد ولا محمود سواه

أوري بسعدى والرباب وزينب وأنت الذي يعني وأنت المؤمل

وهناك يرتفع كل إشكال وينقطع كل مقال وإنما قدم الحمد على الاسم الكريم لاقتضاء المقام مزيد اهتمام به لكونه بصدد صدور مدلوله فهو نصب العين وإن كان ذكر الله تعالى أهم في نفسه والاهمية تقتضي التقديم إلا أن المقتضى العارض بحسب المقام أقوى عند المتكلم وتأخير ماقدم هنا في نحو قوله تعالى (وله الحمد في السموات) لغرض آخر سيأتيك مع أمور أخر في محله إن شاء الله تعالى، والرب في الاصل مصدر بمعنى التربية (١) وهي تبليغ الشيء إلى كماله بحسب استعداده الأزلي شيئا فشيئا وكأنها من ربا الصغير كعلا إذا نشأ فعدي بالتضعيف ووصف به للمبالغة الحقيقية والصورية فالتجوز فيه إما عقلي من قبيل فانما هي إقبال وإدبار أو لغوي كاسأل القرية، وقيل هو صفة مشبهة، وفي شرح التسهيل أنه ممنوع والظاهر أنه من مبالغة اسم الفاعل أو هو اسم فاعل وأصله راب فحذفت ألفه كما قالوا رجل بار وبر قاله أبو حيان، ويؤيده إضافته إلى المفعول وقد ذكروا أن الصفة المشبهة تضاف إلى الفاعل ويطلق أيضا على الخالق والسيد والملك والمنعم والمصلح والمعبود والصاحب إلا أن المشهور كونه بمعنى التربية فلهذا قال بعض المحققين إنه حقيقة فيه لأن التبادر أمارتها وفي البواقي إما مجاز أو مشترك والأول أرجح لأن في جميعها يوجد معنى التربية ووجود العلاقة أمارة المجاز ولأن اللفظ إذا دار بين المجاز والاشتراك يحمل على المجاز كما تقرر في مبادي اللغة وحمله الزمخشري هنا على معنى المالك ولعل ما اخترناه خير منه لانه بعد تسليم أنه حقيقة في ذلك يؤدي إلى أن يكون مالك يوم الدين تكرارا لدخوله في رب العالمين وإن قلنا بالتخصيص بعد التعميم يحتاج إلى بيان نكتة إدراج الرحمن الرحيم بينهما ولا تظهر لهذا العبد على أن مختارنا أنسب بالمقام لان التربية أجل النعم بالنسبة إلى المنعم عليه وأدل على كمال فعله تعالى وقدرته وحكمته، تدلك على ذلك الآثار وما فيها من الأسرار، واستطيب بعضهم ما اختاره الطيبي من وجوب حمل الرب على كلا مفهوميه والقدر المشترك المتصرف ألزم وسبيل أعمال المشترك في كلا مفهوميه إذا

(١) وقيل أصله رباه تربية فجعلت الباء ياء اهـ منه

اتفقا فى أمر سبيل الكناية من أنها لا تنافى إرادة التصريح مع إرادة ماعبر عنه وإذا اختلف سبيل الحقيقة والمجاز وعلى كل حال(١) لا يطلق لغة على غيره تعالى إطلاقا مستفيضا إلا مقيدا باضافة ونحوها مما يدل على ربوبية مخصوصة، وقول ابن حلزة فى المنذر بن ماء السماء:

وهو الرب والشهيد على يو م الحيارين (٢) والبلاء بلاء

نادر. واستظهر الامام السيوطى أن المراد نفى إطلاقه على غيره تعالى شرعا والشعر جاهلى وفى كلام الجوهرى ما يؤيده، وقال الشهاب: لو كان بمعنى غير المالك جاز مع القرينة إطلاقه على غيره تعالى، وجوز بعضهم إطلاقه منكراً كما فى قول النابغة: تخب إلى النعمان حتى تناله فدى لك من رب طريفى وتالدى

وكره بعضهم إطلاقه مقيدا بالاضافة إلى عاقل كرب العبد لايهام الاشتراك، وروى الشيخان عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه «لا يقل أحدكم أطعم ربك وضىء ربك ولا يقل أحد ربى وليقل سيدى ومولاى» (٣) وأجابوا عن قول يوسف عليه السلام (ارجع إلى ربك) و(إنه ربى) ونحوه بأنه مثل (وخروا له سجداً) مخصوص جوازه بزمانه والعالمين فى المشهور جمع عالم واعترض بأنه يعم العقلاء وغيرهم وعالمون خاص بالعقلاء وأجيب بكونه جمعاً له بعد تخصيصه بهم وهو فى حكم الصفات كما سيعلم بتوفيقه تعالى من تعريفه أو نقول بالتغليب وقيل نزل من ليس له العلم لكونه دالا على معنى العلم منزلة من له العلم فجمع بالواو والنون كما فى (أتينا طائعين) (ورأيتهم لى ساجدين) وقيل هو اسم جمع على وزن السلامة ولا نظير له وفيه نظر لأن الاسم الدال على أكثر من اثنين إن كان موضوعا للآحاد المجتمعة دالا عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف فهو الجمع وإن كان موضوعا للحقيقة ملغى فيه اعتبار الفردية فهو اسم الجنس الجمعى كتمر وتمرة وإن كان موضوعا لمجموع الآحاد فهو اسم جمع سواء كان له واحد كركب أولا كرهط فانظر أى التعريفات صادقة عليه وفى الكشف لو قيل عالم وعالمون كعرفة وعرفات لم يبعد وفيه أنه أبعد بعيد لأنه قياس فيما يعرف بالسماع على أن للعالمين آحادا يسمى كل منها عالما فلا مرية فى كونه جمعا له بخلاف عرفات فانه ليس لها آحاد كل منها عرفة والعالم كالخاتم اسم لما يعلم به وغلب فيما يعلم به الخالق تعالى شأنه وهو كل ما سواه من الجواهر والأعراض ويطلق على مجموع الاجناس وهو الشائع كما يطلق على واحد منها فصاعدا فكأنه اسم للقدر المشترك وإلا يلزم الاشتراك أو الحقيقة والمجاز والاصل نفيهما، ولا يطلق على فرد منها فلا يقال عالم زيد كما يقال عالم الانسان ولعله ليس إلا باعتبار الغلبة والاصطلاح وأما باعتبار الاصل فلا ريب فى صحة الاطلاق قطعا لتحقق المصداق حتما فانه كما يستدل على الله سبحانه وتعالى بمجموع ما سواه، وبكل جنس من أجناسه يستدل عليه تعالى بكل جزء من أجزاء ذلك المجموع وبكل فرد من افراد تلك الاجناس لتحقق الحاجة إلى المؤثر الواجب لذاته فى الكل فان كل ما ظهر فى المظاهر مما عز وهان وحضر فى هذه المحاضر كائنا ما كان لامكانه وافتقاره دليل لائح على الصانع المجيد وسبيل واضح إلى عالم التوحيد

فيا عجبا كيف يعصى الالـ ـه أم كيف يجحده الجاحد
وفى كل شىء له آية تـدل على أنه واحد

وإنما أتى الرب سبحانه بالجمع المعرف لأنه لو افرد وعرف بلام الاستغراق لم يكن نصا فيه لاحتمال العهد بأن يكون إشارة إلى هذا العالم المحسوس لأن العالم وإن كان موضوعا للقدر المشترك إلا أنه شاع استعماله بمعنى

---

(١) ولا يضر إطلاق الجمع ففى التنزيل (أرباب متفرقون) إذ لا اشتباه اه منه (٢) والحياران اسم بلدين اه منه

(٣) قيل هذا الحديث منسوخ فافهم اه منه

المجموع كالوجود فى الوجود الخارجي وقد غلب استعماله فى العرف بهذا المعنى فى العالم المحسوس لالف النفس بالمحسوسات فجمع ليفيد الشمول قطعا لانه حينئذ لا يكون مستعملا فى المجموع حتى يتبادر منه هذا العالم المحسوس فيكون مستعملا فى كل جنس إذ لا ثالث فيكون المعنى رب كل جنس سمى بالعالم والتربية للاجناس إنما تتعلق باعتبار أفرادها فيفيد شمول آحاد الاجناس المخلوقة كلها نظراً إلى الحكم، وحديث أن استغراق المفرد (١) أشمل على مافيه أمر فرغ عنه ولا ضرر لنا منه كما لا يخفى على المتأمل، وبعضهم خص العالمين بذوى العلم من الملائكة والثقلين ورب أشرف الموجودات رب غيرهم قال الامام الاسيوطى: وعليه هو مشتق من العلم وعلى القول بالعموم من العلامة، وفيه أن الكل فى كل محتمل والتخصيص دعوى من غير دليل وقيل هم الجن والانس لقوله تعالى: (ليكون للعالمين نذيراً) وقيل هم الانس لقوله تعالى (أتأتون الذكران من العالمين) وهو المنقول عن جعفر الصادق والمأخوذ من بحر أهل البيت ورب البيت أدرى. ولعل الوجه فيه الاشارة إلى أن الانسان هو المقصود بالذات من التكليف بالحلال والحرام وارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام ولأنه فذلكة جميع الموجودات و نسخة جميع الكائنات المنقولة من اللوح الربانى بالقلم الرحمانى، ومن هذا الباب مانسب لباب مدينة العلم كرم الله وجهه

دواؤك فيك وما تبصر وداؤك منك وما تشعر
وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ومن تأمل فى ذاته و تفكر فى صفاته ظهرت له عظمة باريه وآيات مبديه (وفى الارض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون) بل من عرف نفسه فقد عرف ربه والمناسب للمقام هنا العموم والعوالم كثيرة لاتحصيها الارقام (ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام) وروى فى بعض الاخبار أن الله تعالى خلق مائة ألف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والأرض ومافيهن حتى الجنة والنار فى قنديل واحد ولا يعلم مافى باقى القناديل إلا الله تعالى. وقال كعب الاحبار لايحصى عدد العالمين إلا الله تعالى (ويخلق مالا تعلمون) (ومايعلم جنود ربك إلا هو) ومامن ذرة من ذرات العوالم إلا وهى فى حيطة تربيته سبحانه بل مامن شىء مما أحاط به نطاق الامكان والوجود من العلويات والسفليات والمجردات والماديات والروحانيات والجسمانيات الاوهو فى حد ذاته بحيث لو فرض انقطاع آثار التربية عنه آنا واحداً لما استقر له القرار ولا اطمأنت به الدار إلا فى مطمورة العدم ومهاوى البوار لكن يفيض عليه من الجناب الأقدس تعالى شأنه وتقدس فى كل زمان يمضى وكل آن يمر وينقضى من فنون الفيوض المتعلقة بذاته ووجوده وصفاته وكمالاته مالا يحيط بذلك فلك التعبير ولا يعلمه إلا اللطيف الخبير ضرورة أنه كما لا يستحق شىء من الممكنات بذاته الوجود ابتداء لا يستحقه بقاء وإنما ذلك من جناب المبدأ الاول عز وعلا فكما لا يتصور وجوده ابتداء مالم ينسد عليه جميع أنحاء عدمه الاصلى لا يتصور بقاؤه على الوجود بعد تحققه بعلته مالم ينسد عليه جميع أنحاء عدمه الطارىء لما أن الدوام من خصائص الوجود الواجبى، وظاهر أن ما يتوقف عليه وجوده من

---

(١) قال الطيبى فان قلت ليس هذا مخالفا لقولهم الاستغراق فى المفرد اشمل قلت لا لانهم يريدون ان الجمع قد يحتمل غير الشمول فى بعض المقامات والمفرد ان دل على الشمول والاستغراق لكن الغرض استغراق الاجناس المختلفة فلو فرد وقيل رب العالم لاحتمل الاستغراق شمول أفراد كل مايصح عليه اطلاق اسم العالم فلا يعلم نصوصية تعدد الاجناس و كثرتها كالجن والانس والملائكة وغيرها كما يعلم من الجمعية فجمع ليشمل ذلك المعنى اه منه

الامور الوجودية التى هى علله وشرائطه وإن كانت متناهية لوجوب تناهى مادخل تحت الوجود لكن الامور العدمية التى لها دخل فى وجوده وهى المعبر عنها بارتفاع الموانع ليست كذلك إذ لا استحالة فى أن يكون لشيء واحد موانع غير متناهية يتوقف وجوده أو بقاؤه على ارتفاعها أى بقائها على العدم مع إمكان وجودها فى أنفسها فابقاء تلك الموانع التى لا تتناهى على العدم تربية لذلك الشيء من وجوه غير متناهية، وبالجملة آثار تربيته تعالى واضحة المنار ساطعة الانوار فسبحانه من رب لا يضاهى ومنان لا يحصى كرمه ولا يتناهى ونحن فى تيار بحر جوده سابحون وعن إقامة مراسم شكره قاصرون، وما أحسن قول بعض العارفين أنه تعالى يملك عباداً غيرك وأنت ليس لك رب سواه ثم إنك تتساهل فى خدمته والقيام فى وظائف طاعته كأن لك رباً بل أرباباً غيره وهو سبحانه يعتنى بتربيتك حتى كأنه لا عبد له سواك فسبحانه ما أتم تربيته وأعظم رحمته، وإنما كان الجمع الواو والنون مع أنه فى المشهور جمع قلة والظاهر مستدع لجمع الكثرة تنبيها على أن العوالم وإن كثرت قليلة بل أقل من القليل فى جنب عظمة الله تعالى وكبريائه (وماقدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) على أن جمع القلة كثير أما يوصله المقام إلى جمع الكثرة على أن بعض المحققين المحققين من أرباب العربية ذهب إلى أن الجمع المذكر السالم صالح للقلة والكثرة فاختر لنفسك ما يحلو. وقد أشار سبحانه وتعالى بقوله (رب العالمين) إلى حضرة الربوبية التى هى مقام العارفين وهى اسم للمرتبة المقتضية للاسماء التى تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك وما أشبه ذلك لان كل واحد من هذه الاسماء والصفات يطلب ما يقع عليه فالعليم يقتضى معلوما والقادر مقدورا والمريد مرادا إلى غير ذلك والاسماء التى تحت اسم الرب هى الاسماء المشتركة بين الحق والخلق والاسماء المختصة بالخلق اختصاصا تأثيريا فمن القسم الاول العليم مثلا فان له وجهين وجه يختص بالجناب الالهى ومنه يقال يعلم نفسه ووجه ينظر إلى المخلوقات ومنه يقال يعلم غيره ومن القسم الثانى الخالق ونحوه من الاسماء الفعلية فله وجه واحد ومنه يقال خالق للموجودات ولا يقال خالق لنفسه تعالى عن ذلك وهذا القسم من الاسماء تحت اسمه الملك ومنه يظهر الفرق بينه وبين الرب، وأما الفرق بين الرب والرحمن فهو أن الرحمن عندهم أسم لمرتبة اختصت بجميع الاوصاف العلية الالهية سواء انفردت الذات به كالعظيم والفرد أو حصل الاشتراك أو الاختصاص بالخلق كالقسمين المتقدمين فهو أكثر شمولا من الرب ومن مرتبة الربوبية ينظر الرحمن إلى الموجودات (وأما اسمه تعالى الله) فهو اسم لمرتبة ذاتية جامعة وفلك محيط بالحقائق وهو مشير إلى الالوهية التى هى أعلى المراتب وهى التى تعطى كل ذى حق حقه وتحتها الاحدية وتحتها الواحدية وتحتها الرحمانية وتحتها الربوبية وتحتها الملكية ولهذا كان اسمه الله أعلى الاسماء وأعلى من اسمه الاحد فالأحدية أخص مظاهر الذات لنفسها والالوهية أفضل مظاهر الذات لنفسها أو لغيرها ومن ثم منع أهل الله تعالى تجلى الاحدية ولم يمنعوا تجلى الالوهية لان الاحدية ذات محض لا ظهور لصفة فيها فضلا عن أن يظهر فيها المخلوق فما هى إلا للقديم القائم بذاته ه

ومما قررنا يعلم سر كثرة افتتاح العبد دعاءه بيارب يارب مع أنه تعالى ماعين هذا الاسم الكريم فى الدعاء ونفى ماسواه بل قال سبحانه (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) وقال (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها) وقال أرباب الظاهر الداعى لا يطلب إلا ما يظنه صلاحا لحاله وتربية لنفسه فناسب أن يدعوه بهذا الاسم ونداء المربى فى الشاهد بوصف التربية أقرب لدر ثدى الاجابة وأقوى لتحريك عرق الرحمة، وعند ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم يختلف الكلام باختلاف المقام فرقا وجمعا وعندى وهو قبس من أنوارهم أن الارواح أول ما اشنفت آذانها وعطرت

أردانها بسماع وصف الربوبية كما يشعر بذلك قوله تعالى (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) فهم ينادونه سبحانه بأول اسم قررهم به فأقروا وأخذ به عليهم العهد فاستقاموا واستقروا فهو حبيبهم الاول ومفزعهم إذا أشكل الأمر وأعضل

تركت هوى سعدى وليلى بمعزل ... وعدت إلى مصحوب أول منزل

ونادتنى الأهـــواء مهلا فهذه ... منازل من تهوى رويدك فانزل

وقريب من هذا ما ذكره الشيخ الأكبر قدس سره الأنور مما حاصله أن الله تعالى لما أوجد الكلمة المعبر عنها بالروح الكلى إيجاد إبداع وأعماه عن رؤية نفسه فبقى لا يعرف من أين صدر ولا كيف صدر فحرك همته لطلب ما عنده ولا يدرى أنه عنده

قد يرحل المـــرء لمطلوبه ... والسبب المطلوب فى الراحل

(ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) فأخذ فى الرحلة بهمته فأشهده الحق ذاته فعلم ما أودع الله تعالى فيه من الأسرار والحكم وتحقق عنده حدوثه وعرف ذاته معرفة إحاطية فكانت تلك المعرفة غذاء معينا يتقوت به وتدوم حياته فقال له عند ذلك التجلى الأقدس ما اسمى عندك فقال أنت ربى فلم يعرفه إلا فى حضرة الربوبية وتفرد القديم بالألوهية فانه لا يعرفه إلا هو فقال له سبحانه أنت مربوبى وأنا ربك أعطيتك أسمائى وصفاتى ولا يحصل لك العلم إلا من حيث الوجود ولو أحطت علماً بى لكنت أنت أنا ولكنت محاطا لك وأمدك بالأسرار الالهية وأربيك بها فتجدها مجعولة فيك فتعرفها وقد حجبتك عن معرفة كيفية إمدادى لك بها إذ لا طاقة لك أن تحمل مشاهدتها إذ لو عرفتها لاتحدت الانية وأين المركب من البسيط ولا سبيل إلى قلب الحقائق الى آخر ما قال، ويعلم منه إشارة سر افتتاح الأوصاف فى الفاتحة برب العالمين، وفيه أيضا مناسبة لحال البعثة وإرساله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى من أرسل اليه لأن ذلك أعظم تربية للعباد ورمز خفى إلى طلب الشفقة والرأفة بالخلق كيف كانوا لأن الله تعالى ربهم أجمعين

داريت أهلك فى هواك وهم عدا ... ولاجل عين ألف عين تكرم

وقد قرىء رب العالمين بالنصب ونسب ذلك إلى زيد بن على رضى الله تعالى عنهما، وقد اختلف فى توجيهه فقيل نصب على القطع ويقدر العامل هنا أمدح للمقام أو أذكر لا أعنى لأن ذلك إذا لم يكن المنعوت متعينا كما فى شرح العمدة وضعف بالاتباع بعد القطع فى النعت وأجيب بأن الرحمن بدل لا نعت وروى أنه قرىء بنصب الرحمن الرحيم فلا ضعف حينئذ وقيل بفعل مقدر دل عليه الحمد وليس على التوهم كما توهم أبو حيان فضعفه بزعمه أنه من خصائص العطف وقيل بالحمد المذكور واعترض بأن فيه إعمال المصدر المحلى باللام وبأنه يلزم الفصل بين العامل والمعمول بالخبر الاجنبي وأجيب عن الأول بأن سيبويه وهو هو جوز أعمال المحلى مطلقا والظرف تكفيه رائحة الفعل نعم منعه الكوفيون مطلقا وجوزه على قبح الفارسى وبعض البصريين وفصل البعض بين ما تعاقب أل فيه الضمير فيجوز ومالا فلا، وعن الثانى بأن هذا الخبر كان معمولا لهذا المبتدأ فى موضع المفعول كما تقول حمداً له فليس بأجنبى صرف على أن المبتدأ والخبر لاتحادهما معنى كشىء واحد فلا أجنبي

وحكى عن بعض النحاة جواز الأعمال مطلقاً وقيل بالنداء ولا يخفى ما فيه من اللبس والفصل والالتفات الذى لا يكاد لخلوه عما يأتى إن شاء الله تعالى يلتفت اليه وقيل رب فعل ماض وفيه أن أمره مضارع فى البعد لما تقدم وأن الجملة لا تكون صفة والحالية غير حسنة الحال مع أنه قرىء بنصب ما بعد والمناسب المناسبة وأهون الأمور عندى أولها

بل يكاد يقطع الظاهر بالقطع، ثم أنه سبحانه وتعالى بعدما ذكر عموم تربيته صرح بعظيم رحمته فقال عز شأنه (الرحمن الرحيم) وقد تقدم الكلام عليهما والجمهور على خفضهما، ونصبهما زيد وأبو العالية وابن السميقع وعيسى بن عمرو، ورفعهما أبو رزين العقيلي والربيع بن خيثم وأبو عمران الجولى(١) واستدل بعض ساداتنا بتكرارهما على أن البسملة ليست آية من الفاتحة وليس بالقوى لأن التكرار لفائدة، فذكرهما في البسملة تعليل للابتداء باسمه عز شأنه، وذكرهما هنا تعليل لاستحقاقه تعالى الحمد، وقال الامام الرازى قدس سره في بيان حكمة التكرار التقدير كأنه قيل له اذكر أنى إله ورب مرة واحد واذكر أنى رحمن رحيم مرتين لتعلم أن العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الأمور ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكأنه قال لا تغتروا بذلك فانى مالك يوم الدين ونظيره قوله تعالى (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب) انتهى، وفي القلب منه شيء فان الألوهية مكررة أيضاً كما ترى وعندى بمسلك صوفى أن ذكر الرحمن الرحيم تفصيل من وجه لما في رب العالمين من الاجمال وذلك أن التربية تنقسم ببعض الاعتبارات إلى قسمين، أحدهما التربية بغير واسطة كالكاملة لأنه لا يتصور في حقه واسطة البتة، وثانيهما التربية بواسطة كما فيمن دون الكاملة وهذا الثانى له قسمان أيضا، قسم ممزوج بألم كما في تربية العبد بأمور مؤلمة له شاقة عليه، وقسم لا مزج فيه كما في تربية كثير ممن شمله اللطف السبحانى

غافل والسعادة احتضنته وهو عنها مستوحش نفار

فالرحمن يشير إلى التربية بالوسائط وغيرها في عالمه والرحيم يشير إلى التربية بلا واسطة في كلماته ورحمة الرحمن أيضاً قد تمزج بالألم كشرب الدواء الكره الطعم والرائحة فانه وإن كان رحمة بالمريض لكن فيه مالا يلائم طبعه ورحمة الرحيم لا يمازجها شوب فهي محض النعمة ولا توجد إلا عند أهل السعادات الكاملة ۞ اللهم اجعلنا سعداء الدارين بحرمة سيد الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم (مالك يوم الدين) قرأ مالك كفاعل مخفوضا عاصم والكسائى وخلف في اختياره ويعقوب وهي قراءة العشرة إلا طلحة والزبير وقراءة كثير من الصحابة، منهم أبيّ وابن مسعود ومعاذ وابن عباس، والتابعين منهم قتادة والاعمش، وقرأ ملك كفعل بالخفض أيضا باقى السبعة وزيد وأبو الدرداء وابن عمرو والمسور وكثير من الصحابة والتابعين، وقرأ ملك على وزن سهل أبو هريرة وعاصم الجحدرى ورواها الجعفى وعبد الوارث عن أبي عمرو وهي لغة بكر بن وائل، وقرأ ملكى باشباع كثرة الكاف أحمد بن صالح عن ورش عن نافع، وقرأ ملاك على وزن عجل أبو عثمان والشعبى وعطية، وقرأ أنس بن مالك وأبو نوفل عمرو بن مسلم البصرى ملك يوم الدين بنصب الكاف من غير ألف، وقرأ كذلك إلا أنه رفع الكاف سعد بن أبي وقاص وعائشة، وقرأ ملك فعلا ماضياً أبو حنيفة على ماقيل وأبو حيوة وجبير بن مطعم وأبو عاصم عبيد بن عمير الليثى وينصبون اليوم وذكر ابن عطية أن هذه قراءة على بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه والحسن ويحيى بن يعمر، وقرأ مالك بالنصب الأعمش أيضا وابن السميقع وعثمان بن أبي سليمان وعبد الملك قاضى الهند، وذكر ابن عطية أنها قراءة عمر بن عبد العزيز وأبي صالح السمان وروى ابن عاصم عن اليمانى مالكا بالنصب والتنوين، وقرأ مالك برفع الكاف والتنوين، ورويت عن خلف وابن هشام وأبى عبيد وأبى حاتم فينصب اليوم، وقرأ مالك يوم بالرفع والاضافة أبو هريرة وأبو حيوة وعمر بن عبد العزيز بخلاف عنهم ونسبها صاحب اللوامع إلى ابن شداد العقيلي البصرى، وقرأ مليك كفعيل أبو هريرة

(١) كذا بخطه الجولى باللام وصوابه بالنون اه

فى رواية وأبو رجاء العطاردى ،وقرأ مالك بالامالة البليغة يحيى بن يعمر وأيوب السختيانى وبين بين قتيبة بن مهران عن الكسائى ولم يطلع على ذلك أبو على الفارسى فقال لم يمل أحد وذكر أنه قرأ ملاك بالألف وتشديد اللام و كسر الكاف فهذه عدة قراءات ذكرتها لغرابة وقوع مثلها فى كلمة واحدة بعضها راجعة إلى الملك وبعضها إلى المالك،قال بعض اللغويين:وهما راجعان إلى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجين وأنشدوا قول قيس بن الحطيم :

ملكت بها كفى فأنهزت فتقها يرى قائما من دونها ما وراءها

والمتواتر منها قراءة مالك وملك فهما نيرا سواريها وقطبا فلك دراريها،واختلف فى الابلغ منهما قال الزمخشرى: وملك هو الاختيار لأنه قراءة أهل الحرمين ولقوله تعالى : (لمن الملك) ولقوله تعالى (ملك الناس) ولان الملك يعم والملك يخص ورجحه صاحب الكشف أيضا بأنه يلزم على قراءة مالك نوع تكرار لان الرب بمعناه أيضاً وبأنه تعالى وصف ذاته المتعالية بالملكية عند المبالغة فى قوله مالك الملك بالضم دون المالكية *

واعترض ذلك كله ، أما أولا فلأن قراءة أهل الحرمين لا تدل على الرجحان لانه لو سلم كون أوائلهم أعلم بالقرآن لانسلم ذلك فى عهد القراء المشهورين ألا ترى أن صحيح البخارى مقدم على موطأ مالك وهو عالم المدينة على أن القراءات المشهورة كلها متواترة وبعد التواتر المفيد للقطع لايلتفت إلى أصول الرواة ، وقول الشهاب: لايخفى أن أهل الحرمين قديما وحديثا أعلم بالقرآن والأحكام فمن وراء المنع أيضاً ودون إثباته التعب الكثير كما لايخفى على من لم ترعه القعاقع،وأما ثانيا فلأن الاستدلال بقوله تعالى:(لمن الملك اليوم) يخدشه قوله : (يوم لاتملك نفس لنفس شيئاً) فانه سبحانه أراد باليوم يوم القيامة وهو يوم الدين ونفى المالكية عن غيره يقتضى إثباتها له إذ السياق لبيان عظمته تعالى والأمر آخر الآية واحد الامور لاالاوامر وإن كثر استعماله فيه *

﴿ وأما ثالثا ﴾ فلأن مافى الناس مغاير لما هنا لان مالك الناس لو كان هناك كما قرىء به شذوذا يتكرر مع رب الناس وأما هنا فلا تكرار لاختلاف المقام ﴿ وأما رابعا ﴾ فلأن ماادعاه من أن الملك بضم الميم يعم والملك بالكسر يخص خلاف الظاهر والظاهر أن بين المالك والملك عموما وخصوصا من وجه لغة عرفا فيوسف الصديق عليه السلام بناء على أنه مالك رقاب المصريين فى القحط بمقتضى شرعهم ملك ومالك والتاجر مالك غير ملك والسلطان على بلد لاملك له فيها ملك غير مالك . وأما خامسا فبأن التكرار الذى زعمه صاحب الكشف قد كشف أمره على أنه مشترك الالزام إذ الجوهرى ذكر أن الرب كان يطلق على الملك *

﴿ وأما سادسها ﴾ فلأن الدليل الاخير الذى ساقه لك أن تقلبه بأنه تعالى وصف ذاته بالمالكية دون الملكية وأيضاً إضافة المالك إلى الملك تدل على أن المالك أبلغ من الملك لان الملك بالضم قد جعل تحت حيطة المالكية فكأنه أحد مملوكاته كذا قالوه ولهم ما كسبوا وعليهم ما اكتسبوا ، وعندى لاثمرة للخلاف والقراءتان فرسا رهان ولا فرق بين المالك والملك صفتين لله تعالى كما قاله السمين ولا التفات إلى من قال إنهما كحاذر وحذر ومتى أردت ترجيح أحد الوصفين تعارضت لدى الادلة وسدت على الباب الآثار وانقلب إلى بصر البصيرة خاسئا وهو حسير إلا أنى أقرأ كالكسائى مالك لأحظى بزيادة عشر حسنات ولان فيه إشارة واضحة إلى الفضل الكبير والرحمة الواسعة والطمع بالمالك من حيث أنه مالك فوق الطمع بالملك من حيث أنه ملك فأقصى ما يرجى من الملك أن ينجو الانسان منه رأسا برأس ومن المالك يرجى ماهو فوق ذلك فالقراءة به

أرفق بالمذنبين مثلى وأنسب بما قبله وإضافته إلى يوم الدين بهذا المعنى ليكسر حرارته فان سماع يوم الدين يقلقل أفئدة السامعين ويشبه ذلك من وجه قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) والمدار على الرحمة لاسيما والامر جدير والترغيب فيه أرغب على أنه لايخلو الحال عن ترهيب وكأنى بك تعارض هذه النكت وما على فهذا الذى دعانى اليه حسن الظن ﴿واليوم﴾ فى العرف عبارة عما بين طلوع الشمس وغروبها من الزمان وفى الشرع عند أهل السنة ماعدا الاعمش عبارة عما بين طلوع الفجر الثانى وغروب الشمس ويطلق على مطلق الوقت. ويوم القيامة حقيقة شرعية فى معناه المعروف وتركيبه غريب إذ فاء الكلمة فيه ياء وعينها واو ولم يأت من ذلك كما فى البحر المحيط إلا يوم وتصاريفه ﴿والدين﴾ الجزاء ومنه الحديث المرسل عن أبى قلابة رضى الله تعالى عنه قال «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم البر لايبلى والاثم لاينسى والديان لايموت فكن كما شئت كما تدين تدان» وقيل فرق بينهما فان الدين ماكان بقدر فعل المجازى والجزاء أعم. وقيل الدين اسم للجزاء المحبوب المقدر بقدر مايقتضيه الحساب إذا كان ممن معه وقع الامر المجزى به فلا يقال لمن جازى عن غيره أو أعطى كثيرا فى مقابلة قليل دين ويقال جزاء والأرجح عندى أن الدين والجزاء بمعنى فيوم الدين هو يوم الجزاء ويؤيده قوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (واليوم تجزون بما كنتم تعملون) وإضافة مالك إلى يوم على التوسع وقد قال النحاة الظرف إما متصرف وهو الذى لايلزم الظرفية أو غير متصرف وهو مقابله والأول كيوم وليلة فلك أن تتوسع فيهما بأن ترفع أو تجر أو تنصب من غير أن تقدر فيه معنى (فى) فيجرى مجرى المفعول للتساوى فى عدم التقدير فاذا قلت سرت اليوم كان منصوبا انتصاب (زيد) فى ضربت زيداً ويجرى سرت مجرى ضربت فى التعدى مجازاً لان السير لايؤثر فى اليوم تأثير الضرب فى زيد ولا يخرج بذلك عن معنى الظرفية ولذا يتعدى اليه الفعل اللازم ولايظهر فى الاسم الظاهر وإنما يظهر فى الضمير كقوله:

ويوما شهدناه سليما وعامرا قليل سوى طعن النهار نوافله

واذا توسع فى الظرف فان كان فعله غير متعد تعدى وإن كان متعديا إلى واحد تعدى إلى اثنين وإن كان متعديا إلى اثنين تعدى إلى ثلاثة وهو قليل ومنعه البعض وان كان متعديا إلى ثلاثة لم يتعد إلى رابع فى المشهور إذ لانظير له *

وحكى ابن السراج جوازه والتوسع هذا تجوز حكمى فى النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبة المفعول به الحقيقى فالمتعدى قبله باق على حاله حتى إذا لم يذكر مفعوله قدر أو نزل منزلة اللازم والجمع بين الحقيقة والمجاز فى المجاز الحكمى ليس محل الخلاف ولذا قال الرضى: اتفقوا على أن معنى الظرف متوسعا فيه وغير متوسع فيه سواء والمعنى مالك الأمر كله فى يوم الدين وهذا ثابت له سبحانه أزلا وأبدا لانه إما من الصفات الذاتية المتفق على ثبوتها له سبحانه كذلك أو من الصفات الفعلية وهى عند الماتريدية مثلها بل قال الزركشى من الأشاعرة فى اطلاق الخالق والرازق ونحوهما فى حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وإن قلنا بحدوث صفات الأفعال أو المعنى ملك الامور يوم الدين على حد (ونادى أصحاب الجنة) فى الآية استعارة تبعية كما يفهمه كلام العلامة البيضاوى فى تفسيره (١) وعلى التقديرين يصح وقوعه صفة للمعرفة لان الاضافة حينئذ حقيقية ولا ينافى ذلك التوسع فى الظرف لأنه مفعول من حيث المعنى لامن حيث الاعراب أى يتعلق المالك به تعلق المملوكية حتى لو كانت شرائط العمل حاصلة عمل فيه كما قاله الشريف وفيه تأمل والأولى باستمرار الاعتبار اعتبار الاستمرار والمستمر يصح أن تكون إضافته معنوية كما يصح أن لا تكون

---

(١) ونقل عنه أنه مجاز فى الماضى المنقطع لامطلقا وهو خلاف المشهور وبنى عليه أن مالك يوم الدين حقيقة عنده وإن لم يعتبر استمراره اهـ منه

كذلك والتعيين مفوض للمقام وذلك لاشتماله على الازمنة الثلاث ولا يرد أن يوم الدين ومافيه ليس مستمرا فى جميع الأزمنة فكيف يتصور كونه تعالى مالكا على الاستمرار لانا نقول ليس عند ربك صباح ولا مساء وهو سبحانه ليس بزمانى والازل والأبد عنده نقطة واحدة والفرق بينهما بالاعتبار والتعبيرات المختلفة فى كلامه عز شأنه بالنظر إلى حال المخاطب فالاستمرار بالنظر اليه تعالى متحقق بلا شبهة ومن هنا يستنبط جواب للسؤال المشهور بأن المالك لا يكون مالكا للشيء إلا إذا كان موجوداً ويوم الدين غير موجود الآن، وأجاب (١) غير واحد بأن يوم الدين لما كان محققاً جعل كالقائم فى الحال وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكأن القيامة حاصلة فى الحال فزال السؤال، ولا يخفى أن السؤال باق على مذهب بعض المتكلمين القائلين بأن الزمان معدوم إذ يقال بعد أن تملك المعدوم محال إلا أن يقال يجعل الكلام كناية عن كونه مالكا للأمر كله لأن تملك الزمان كتملك المكان يستلزم تملك جميع مافيه ولا يلزم فى الكناية إمكان المعنى الحقيقى والاستلزام بمعنى الانتقال فى الجملة لا بمعنى عدم الانفكاك فلا يرد المنع وأنت إذا قرأت ملك تسلم من هذا القيل والقال إن جعلته صفة مشبهة أو ألحقته بأسماء الأجناس الجامدة كسلطان وأما إذا جعلته صيغة مبالغة كحذر ـ وهو ملحق باسم الفاعل ـ فيرد عليك ماورد علينا وأنا من فضل الله تعالى لاتحركنى العواصف بل ذلك يزيدنى فى المالك حبا، وإنما قال مالك يوم الدين ولم يقل يوم القيامة مراعاة للفاصلة وترجيحا للعموم فان الدين بمعنى الجزاء يشمل جميع أحوال القيامة من ابتداء النشور إلى السرمد الدائم بل يكاد يتناول النشأة الأولى بأسرها على أن يوم القيامة لا يفهم منه الجزاء مثل يوم الدين ولا يخلو اعتباره عن لطف، وأيضا للدين معان شاع (٢) استعماله فيها كالطاعة والشريعة فتذهب نفس السامع إلى كل مذهب سائغ وقد قال بكل من هذين المعنيين بعض والمعنى حينئذ على تقدير مضاف فعلى الأول يوم الجزاء الكائن للدين وعلى الثانى يوم الجزاء الثابت فى الدين وإذا أريد بالطاعة فى الأول الانقياد المطلق لظهوره ذلك اليوم ظاهراً أو باطناً وجعل إضافة يوم للدين فى الثانى لما بينهما من الملابسة باعتبار الجزاء لم يحتج إلى تقدير، وتخصيص اليوم بالاضافة مع أنه تعالى مالك وملك جميع الاشياء فى كل الاوقات والايام إما للتعظيم وإما لان الملك والملك الحاصلين فى الدنيا لبعض الناس بحسب الظاهر يزولان وينسلخ الخلق عنهما انسلاخا ظاهراً فى الآخرة (وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً) وينفرد سبحانه فى ذلك اليوم بهما انفراداً لا خفاء فيه ولذلك قال سبحانه (يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله) (ولمن الملك اليوم لله الواحد القهار) وأيضا هنالك يجتمع الأولون والآخرون ويقوم الروح والملائكة صفا وتجتمع العبيد فى صعيد واحد وتظهر صفة الجمال والجلال أتم ظهور فتعلم صفة المالكية والملكية للمجموع فى آن واحد فوق ماعلمت لكل فرد فرد أو جمع جمع على توالى الأزمان وإنما ختم سبحانه هذه الأوصاف بهذا الوصف إشارة إلى الاعادة كما افتتح بما يشير إلى الابداء، وفى إجرائها عليه تعالى تعليل لاثبات ماسبق وتمهيد لما لحق وفيه إيماء إلى أن الحمد ليس مجرد الحمد لله بل مع العلم بصفات الكمال ونعوت الجلال وهذه أمهاتها ولم تك تصلح إلا له ولم يك يصلح إلا لها وقد يقال فى إجراء هذه الأوصاف بعد ذكر اسم الذات الجامع لصفات الكمال إشارة إلى أن الذى يحمده الناس ويعظمونه إنما يكون حمده وتعظيمه لاحد أمور أربعة، إما لكونه كاملا فى ذاته وصفاته وإن لم يكن منه إحسان اليهم، وإما لكونه محسنا اليهم ومتفضلا عليهم، وإما لانهم يرجون لطفه وإحسانه فى الاستقبال، وإما لانهم يخافون من كمال قدرته فهذه هى الجهات الموجبة للحمد والتعظيم فكأنه سبحانه يقول ياعبادى إن كنتم تحمدون وتعظمون للكمال الذاتى والصفاتى فاحمدونى فانى

(١) . قيل عليه ان اسم الفاعل ليس حقيقة فى المستمر فيكون مجازاً على المجاز اه منه

(٢) قال الراغب : الدين الطاعة والجزاء واستعير للشريعة فافهم اه منه

أنا الله وإن كان للاحسان والتربية والأنعام فانى أنا رب العالمين وإن كان للرجاء والطمع فى المستقبل فانى أنا الرحمن الرحيم وإن كان للخوف فانى أنا مالك يوم الدين. ومن الناس من استدل كما قال الامام على وجوب الشكر عقلا قبل مجىء الشرع بأنه تعالى أثبت الحمد هنا لذاته ووصفه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة أمورهم فى القيامة، وترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللا به فدل ذلك على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده وهو على مافيه دليل عليه لاله لانه بيان من الله تعالى لايجابه فهو سمعى لاعقلى فالمستدل به كناطح صخرة، هذا وفى ذكر هذه الاسماء الخمسة أيضا لطائف فالانسان بدن ونفس شيطانية ونفس سبعية ونفس بهيمية وجوهر ملكى عقلى فالتجلى باسمه تعالى الله للجوهر الملكى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وباسم الرب للنفس الشيطانية (رب أعوذ بك من همزات الشياطين) وباسم الرحمن للنفس السبعية بناء على أنه مركب من لطف وقهر (الملك يومئذ الحق للرحمن) وباسم الرحيم للنفس البهيمية (أحل لكم الطيبات) وبمالك يوم الدين للبدن الكثيف (سنفرغ لكم أيها الثقلان)*

وآثار هذا التجلى طاعة الابدان بالعبادة وطاعة النفس الشيطانية بطلب الاستعانة والسبعية بطلب الهداية والبهيمية بطلب الاستقامة، وتواضعت الروح القدسية فعرضت لطلب إيصالها إلى الارواح العالية المطهرة وأيضا دعائم الاسلام خمس فالشهادة من أنوار تجلى الله والصلاة من أنوار تجلى الرب وإيتاء الزكاة من أنوار تجلى الرحمن وصيام رمضان من أنوار تجلى الرحيم والحج من أنوار تجلى مالك يوم الدين وكأنه لهذا طلبت الفاتحة فى الصلاة التى هى العماد ولما بلغ الثناء الغاية القصوى قال سبحانه (إياك نعبد وإياك نستعين) إيا فى المشهور ضمير نصب منفصل واللواحق حروف زيدت لبيان الحال، وقيل أسماء أضيف هو اليها، وقيل الضمير هى تلك اللواحق وإيا دعامة، وقيل الضمير هو المجموع. وقيل إيا مظهر مبهم مضاف إلى اللواحق وزعم أبو عبيدة اشتقاقه وهو جهل عجيب والبحث مستوفى فى علم النحو، وقد جاء وياك بقلب الهمزة واوا ولا أدرى أهو عن القراء أم عن العرب وقرأ عمرو ابن فائد عن أبى إياك بكسر الهمزة وتخفيف الياء وعلى وأبو الفضل الرقاشى أياك بفتح الهمزة والتشديد وأبو السوار الغنوى هياك بابدال الهمزة مكسورة ومفتوحة هاء والجمهور إياك بالكسر والتشديد، والعبادة أعلى مراتب الخضوع ولا يجوز شرعا ولا عقلا فعلها إلا لله تعالى لأنه المستحق لذلك لكونه موليا لأعظم النعم من الحياة والوجود وتوابعهما ولذلك يحرم السجود لغيره سبحانه لأن وضع أشرف الأعضاء على أهون الأشياء وهو التراب وموطىء الاقدام والنعال غاية الخضوع وقيل لاتستعمل إلا فى الخضوع له سبحانه وما ورد من نحو قوله تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله) وارد على زعمهم تعريضا لهم ونداء على غباوتهم وتستعمل بمعنى الطاعة ومنه (أن لا تعبدوا الشيطان) وبمعنى الدعاء ومنه (إن الذين يستكبرون عن عبادتى) وبمعنى التوحيد ومنه (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وكلها متقاربة المعنى وذكر بعض المحققين أن لها ثلاث درجات (١) لأنه إما أن يعبد الله تعالى رغبة فى ثوابه أو رهبة من عقابه ويختص باسم الزاهد حيث يعرض عن متابعة الدنيا وطيباتها طمعا فيما هو أدوم وأشرف وهذه مرتبة نازلة عند أهل الله تعالى وتسمى عبادة وإما أن يعبد الله تعالى تشرفا بعبادته أو لقبوله لتكاليفه أو بالانتساب اليه وهذه مرتبة متوسطة وتسمى بالعبودية (٢) وإما أن يعبد الله تعالى لاستحقاقه الذاتى من غير نظر إلى نفسه بوجه من الوجوه ولا يقتضيه إلا الخضوع والذلة وهذه أعلى الدرجات وتسمى بالعبودة واليه الاشارة بقول المصلى أصلى لله تعالى فانه

---

(١) وبما ذكر ناسقط ماقيل أن العبادة اذا كانت أعلى مراتب الخضوع يلزم أن لا يكون أكثر المؤمنين عابدين اه منه

(٢) والامام الرازى في التفسير لم يضع للثانية اسما وسمي الثالثة بالعبودية اه منه

لو قال أصلى لثوابه تعالى مثلا أو للتشرف بعبادته فسدت صلاته . والاستعانة طلب المعونة وياء فعله منقلبة عن واو وتمسكت الجبرية والقدرية بهذه الآية أما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلا لما كان للاستعانة على الفعل فائدة وأما القدرية فقالوا السؤال إنما يحسن لو كان العبد متمكنا فى أصل الفعل فيطلب الاعانة من الغير أما إذا لم يقدر عليه لم يكن للاستعانة فائدة وقد أشار ناصر الملة والدين البيضاوى بيض الله تعالى وجه حجته ببيان المعونة إلى أنه لا تمسك لواحد من الفريقين فى ذلك حيث قال وهى إما ضرورية أو غيرها والضرورية مالا يتأتى الفعل دونه كاقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها وعند استجماعها يصح أن يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح أن يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل كالراحلة فى السفر للقادر على المشى أو يقرب الفاعل إلى الفعل ويحثه عليه وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف انتهى *

وحاصله أن الاستعانة طلب ما يتمكن به العبد من الفعل أو يوجب اليسر عليه وشىء منهما لا يوجب الجبر ولا القدر وعندى أن الآية إن استدل بها على شىء من بحث خلق الأفعال فليستدل بها على أن للعباد قدراً مؤثرة باذن الله تعالى لا بالاستقلال كما عقدت عليه خنصر عقيدتى لا أنهم ليس لهم قدرة أصلا بل جميع أفعالهم كحركة المرتعش كما يقوله الجبرية إذ الضرورة تكذبه ولا أن لهم قدرة غير مؤثرة أبدا كاليد المشلولة كما هو الشائع من مذهب الاشاعرة إذ هو فى المآل كقول الجبرية وأى فرق بين قدرة لا أثر لها وبين عدم القدرة بالكلية إلا بما هو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ولا أن لهم قدرة مستقلة بالأفعال يفعلون بها ماشاؤا فالله تعالى يريد مالا يفعله العبد ويفعل العبد مالا يريده الله تعالى كما يقوله المعتزلة إذ يرد ذلك النصوص القواطع كما ستسمعه إن شاء الله تعالى، ووجه الاستدلال أن إياك نعبد مشير إلى صدور الفعل من العباد وذلك يستدعى قدرة يكون بها الايجاد ومن لا قدرة له أو له قدرة لا مدخل لها فى الايجاد لا يقال له أوجد وصحة ذلك باعتبار الكسب كيفما فسر لا يرتضيه المنصف العاقل . وقوله وإياك نستعين يدل على نفى الاستقلال فيه وأنه باذن الله تعالى وإعانته كما يشير اليه لا حول ولا قوة إلا بالله وهذا هو اللبن السائغ الذى يخرج من بين فرث ودم فلا جبر ولا تفويض فاحفظه وانتظر تتمته

ولو كان هذا موضع القول لاشتفى فؤادى ولكن للمقال مواضع

﴿ وهنا أبحاث ﴾ الاول فى سر تقديم الضمير على الفعلين وذكروا له وجوها الدلالة على الحصر والاختصاص كما يشعر به عدول البليغ عما هو الاصل من غير ضرورة ولذلك قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما معناه لا نعبد غيرك وهو حقيقى لا يستدعى رد خطأ المخاطب والمقصود منه التبرئة عن الشرك وتعريض بالمشركين وتقديم ماهو مقدم فى الوجود فانه تعالى مقدم على العابد والعبادة ذاتا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع . وتنبيه العابد من أول الأمر على أن المعبود هو الله تعالى الحق فلا يتكاسل فى التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا والاهتمام فان ذكره تعالى أهم للمؤمنين فى كل حال لاسيما حال العبادة لانها محل وساوس الشيطان من الغفلة والكسل والبطالة والتصريح من أول وهلة بأن العبادة له سبحانه فهو ابلغ فى التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك فانه لو أخر فقبل ان يذكر المفعول يحتمل أن تكون العبادة لغيره تعالى . والاشارة إلى حال العارف وأنه ينبغى أن يكون نظره إلى المعبود أولا وبالذات وإلى العبادة من حيث أنها وصلة اليه وراحلة تغد به عليه فيبقى مستغرقا فى مشاهدة أنوار جلاله مستقرا فى فردوس أنوار جماله وكم من فرق بين قوله تعالى للمحمدين (اذكرونى

أذ كركم) وبين قوله للاسرائليين : (اذ كروا نعمتى التى أنعمت عليكم) و بين ما حكى عن الحبيب من قوله: (لاتحزن إن الله معنا) وبين ماحكاه عن الكليم من قوله : (إن معى ربى سيهدين) . الثانى فى سر قوله نعبد دون أعبد فقد قيل هو الاشارة إلى حال العبد كأنه يقول إلهى ما بلغت عبادتى إلى حيث أذ كرها وحدها لأنها ممزوجة بالتقصير ولكن أخلطها بعبادة جميع العابدين وأذ كر الكل بعبارة واحدة حتى لا يلزم تفريق الصفقة وقيل النكتة فى العدول إلى الافراد التحرز عن الوقوع فى الكذب فانا لم نزل خاضعين لأهل الدنيا متذللين لهم مستعينين فى حوائجنا بمن لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ولا حياتا ولا موتا ولا نشوراً وياليت الفحل يهضم نفسه فكيف يقول أحدنا إياك أعبد وإياك أستعين بالافراد ويمكن فى الجمع أن يقصد تغليب الاصفياء المتقين من الأولياء والمقربين وقيل لو قال إياك أعبد لكان ذلك بمعنى أنا العابد ولما قال إياك نعبد كان المعنى أنى واحد من عبيدك وفرق بين الأمرين كما يرشدك اليه قوله تعالى حكاية عن الذبيح عليه السلام : (ستجدنى إن شاء الله من الصابرين) وقوله تعالى: حكاية عن موسى (ستجدنى إن شاء الله صابرا) فصبر الذبيح لتواضعه بعد نفسه واحداً من جمع ولم يصبر الكليم لافراده نفسه مع أن كلا منهما عليهما السلام قال إن شاء الله. وقيل الضمير فى الفعلين للقارى ومن معه من الحفظة وحاضرى الجماعة وقيل هو من باب «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ» على ماذكره الغزالى قدس سره وقد تقدم ، الثالث فى سر تقديم فعل العبادة على فعل الاستعانة وله وجوه الأول أن العبادة أمانة كما قال تعالى: (إنا عرضنا الأمانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان) فاهتم للأداء فقدم، الثانى أنه لما نسب المتكلم العبادة إلى نفسه اوهم ذلك تبجحا واعتداداً منه بما صدر عنه فعقبه بقوله: وإياك نستعين ليدل على أن العبادة مما لا تتم إلا بمعونة وتوفيق وإذن منه سبحانه ، الثالث أن العبادة مما يتقرب بها العبد الى الله تعالى والاستعانة ليست كذلك فالاول أهم، الرابع أنها وسيلة فتقدم على طلب الحاجة لانه أدعى للاجابة ﴿الخامس﴾ أنها مطلوبة لله تعالى من العبادة، والاستعانة مطلوبهم منه سبحانه فتقديم العبد ما يريده مولاه منه أدل على صدق العبودية من تقديم ما يريده من مولاه، السادس أن العبادة واجبة حتما لا مناص للعباد عن الاتيان بها حتى جعلت كالعلة لخلق الانس والجن فكانت أحق بالتقديم. السابع أنها أشد مناسبة بذكر الجزاء والاستعانة أقوى التئاماً بطلب الهداية، الثامن أن مبدأ الاسلام التخصيص بالعبادة والخلوص من الشرك والتخصيص بالاستعانة بعد الرسوخ، التاسع أن فى تأخير فعل الاستعانة توافق رءوس الآى، العاشر أن أحدهما إذا كان مرتبطا بالآخر لم يختلف التقديم والتأخير كما يقال قضيت حقى فأحسنت إلى وأحسنت إلى فقضيت حقى *

﴿الحادى عشر﴾ أن مقام السالكين ينتهى عند قوله إياك نعبد وبعده يطلب التمكين وذلك أن الحمد مبادى حركة المريد فان نفس السالك إذا تزكت ومرآة قلبه إذا انجلت فلاحت فيها أنوار العناية الموجبة للولاية تجردت النفس الزكية للطلب فرأت آثار نعم الله تعالى عليها سابغة وألطافه غير متناهية فحمدت على ذلك وأخذت فى الذكر فكشف لها الحجاب من وراء أستار العزة عن معنى رب العالمين فشاهدت ماسوى الله سبحانه على شرف الفناء مفتقراً إلى المبقى محتاجا إلى التربية فترقت لطلب الخلاص من وحشة الادبار وظلمة السكون إلى الأغيار فهبت لها من نفحات جناب القدس نسائم ألطاف الرحمن الرحيم فعرجت للمعات بوارق الجلال من وراء سجاف الجمال إلى الملك الحقيقى فنادت بلسان الاضطرار فى مقام (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) أسلمت نفسى إليك وأقبلت بكليتى عليك وهناك خاضت لجة الوصول وانتهت إلى مقام العين فحققت نسبة العبودية فقال إياك نعبد وهنا انتهاء مقام السالك

ألا يرى إلى سيد الخلق وحبيب الحق كيف عبر عن مقامه هذا بقوله: (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا) فطلب التمكين بقوله: (وإياك نستعين إهدنا الصراط المستقيم) واستعاذ عن التلوين بقوله (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فصعد مستكملا ورجع مكملا وكأنه لهذا سميت الصلاة معراج المؤمنين، البحث الرابع فى سر الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وقد ازدحمت فيه أذهان العلماء بعد بيان نكتته العامة وهى التفنن فى الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر تطرية له وتنشيطا للسامع فقيل لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك ليكون أدل على الاختصاص والترقى من البرهان إلى العيان والانتقال من الغيبة إلى الشهود وكأن المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيب حضورا، وقيل لما شرح الله تعالى صدر عبده وأفاض على قلبه وقالبه نور الايمان والاسلام من عنده ترقى بذريعة الحمد المستجلب لمزيد النعم الى رتبة الاحسان وهو «أن تعبد الله تعالى كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك» وأيضا حقيقة العبادة انقياد النفس الأمارة لاحكام الله تعالى وصورته وقالبه الاسلام ومعناه وروحه الايمان ونوره ونور الاحسان وفى نعبد والالتفات تتم الأمور الثلاثة وأيضا لما تبين أنه ملك فى الازل ما فى أحايين الابد علم أن الشاهد والغائب والماضى والمستقبل بالنسبة اليه على حد سواء فلذلك عدل عن الغيبة الى الخطاب ويحتمل أن يكون السر أن الكلام من أول السورة إلى هنا ثناء والثناء فى الغيبة أولى ومن هنا إلى الآخر دعاء وهو فى الحضور أولى والله تعالى حى كريم. وقيل انه لما كان الحمد لا يتفاوت غيبة وحضوراً بل هو مع ملاحظة الغيبة أدخل وأتم وكانت العبادة إنما يستحقها الحاضر الذى لا يغيب كما حكى سبحانه عن إبراهيم عليه السلام (فلما أفلت قال لا أحب الآفلين) لا جرم عبر سبحانه وتعالى عن الحمد بطريق الغيبة وعنها بطريق الخطاب إعطاء لكل منهما ما يليق من النسق المستطاب وأيضاً من تشبه بقوم فهو منهم، فالعابد لما رام ذلك سلك مسلك القوم فى الذكر ومزج عبادته بعبادتهم وتكلم بلسانهم وساق كلامه على طبق مساقهم عسى أن يصير محسوبا فى عدادهم مندرجا فى سياقهم

إن لم تكونوا منهم فتشبهوا إن التشبه بالكرام فلاح

وأيضا فيه إشارة إلى أن من لزم جادة الادب والانكسار ورأى نفسه بعيداً عن ساحة القرب لكمال الاحتقار فهو حقيق أن تدركه رحمة الهيبة وتلحقه عناية أزلية تجذبه إلى حظائر القدس وتطلعه على سرائر الأنس فيصير واطئا على بساط الاقتراب فائزا بعز الحضور وسعادة الخطاب. وأيضاً أنه لما لم يكن فى الحمد مزيد كلفة بخلاف العبادة فان خطبها عظيم ومن دأب المحب تحمل المشاق العظيمة فى حضور المحبوب قرن سبحانه العبادة بما يشعر بحضوره ليأتى بها العابد خالية عن الكلال عارية عن الفتور والملال مقرونة بكمال النشاط موجبة لتمام الانبساط

حمامة جرعى حومة الجندل اسجعى فأنت بمرأى من سعاد ومسمع

وأيضاً إن الحمد ليس إلا إظهار صفات الكمال على الغير فما دام للاغيار وجود فى نظر السالك فهو يواجههم باظهار مزايا المحبوب عليهم ويخاطبهم بذكر مآثره الجميلة لديهم وأما إذا آل أمره بملازمة الاذكار إلى ارتفاع الحجب والاستار واضمحلال جميع الاغيار لم يبق فى نظره سوى المعبود الحق والجمال المطلق وانتهى إلى مقام الجمع وصار فى مقعد (أينما تولوا فثم وجه الله) فبالضرورة لا يصير توجيه الخطاب إلا اليه ولا يمكن إظهار السر إلا لديه فينعطف عنان لسانه إلى جنابه ويصير كلامه منحصرا فى خطابه، وثم وراء الذوق معنى يدق عن مدارك أرباب العقول السليمة

وعندي وهو من نسائم الاسحار أن الله سبحانه بعد أن ذكر يوم الدين وهو يوم القيامة التفت الى الخطاب للاشارة الى أنه إذا قامت القيامة على ساق وكان الى ربك يومئذ المساق هنالك يفوز المؤمن بلذة الحضور ويتبلج جبينه بأنوار الفرح والسرور ويخلو به الديان وليس بينه وبينه ترجمان ويكشف الحجاب وتدور بين الاحباب كؤس الخطاب، فتأمل فى عظيم الرحمة كيف قرن سبحانه هذا الترهيب برحمتين فصرح قبل يوم الدين بما صرح ورمز بعد ذكره بما رمز ولن يغلب عسر يسرين ﴿ومن باب الاشارة﴾ أن يوم الدين تلويح الى مقام الفناء لانه موت النفس عن شهواتها وخروجها عن جسد تعلقها بالاغيار والتفاتها ومن مات فقد قامت قيامته فعند ذلك يحصل البقاء فى جنة الشهود ويتحقق الجمع فى مقام صدق عند المليك المعبود وفوق هذا مقام آخر لا يفى بتقريره الكلام ولا تقدر على تحريره الاقلام بل لا يزيده البيان إلا خفاء ولا يكسبه التقريب إلا بعداً واعتلاء

ولو أن ثوبا حيك من نسج تسعة وعشرين حرفا فى علاه قصير

اللهم أغرقنا فى بحار مشاهدتك ومن علينا بخندريس وحدتك حتى لا نحدث إلا عنك ولا نسمع إلا منك ولا نرى إلا إياك، هذا وقد ذكر الامام السيوطى نقلا عن الشيخ بهاء الدين أنه قال اتفقوا على أن فيما نحن فيه التفاتا واحداً وفيه نظر لان الزمخشرى ومن تابعه على أن الالتفات خلاف الظاهر مطلقا فان كان التقدير قولوا الحمد لله ففى الكلام المأمور به التفاتان، أحدهما فى لفظ الجلالة وأصله الحمد لك لأنه تعالى حاضر، والثانى فى إياك لمجيئه على خلاف أسلوب ماقبله وإن لم يقدر كان فى الحمد لله التفات من التكلم للغيبة لانه تعالى حمد نفسه ولا يكون فى إياك التفات لتقدير قولوا معها قطعا فأحد الامرين لازم للزمخشرى والسكاكى إما أن يكون فى الآية التفاتان أو لا يكون التفات أصلا هذا إن قلنا برأى السكاكى كما يشعر به كلام الزمخشرى فى الكشاف لانه جعل فى الشعر الذى ذكره ثلاث التفاتات وإن قلنا برأى الجمهور ولم نقدر قولوا إياك نعبد فان قدر قولوا قبل الحمد لله كان فيه التفات واحد وبطل قول الزمخشرى إن فى البيت ثلاث التفاتات انتهى. وهو كلام يغنى النظر فيه عن شرح حاله فليفهم*

﴿البحث الخامس﴾ فى سر تكرار إياك فقيل للتنصيص على طلب العون منه تعالى فانه لو قال سبحانه إياك نعبد ونستعين لاحتمل أن يكون إخباراً بطلب المعونة من غير أن يعين ممن يطلب وقيل انه لو اقتصر على واحد ربما توهم أنه لا يتقرب إلى الله تعالى إلا بالجمع بينهما والواقع خلافه. وقيل انه جمع بينهما للتأكيد كما يقال الدار بين زيد وبين عمرو وفيه أن التكرير إنما يكون تأكيداً إذا لم يكن معمولا لفعل ثان وإياك الثانى فى الآية معمول لنستعين مفعول له فكيف يكون تأكيداً، وقيل أنه تعليم لنا فى تجديد ذكره تعالى عند كل حاجة، وعندى أن التكرار للاشعار أن حيثية تعلق العبادة به تعالى غير حيثية تعلق طلب الاستعانة منه سبحانه ولو قال إياك نعبد ونستعين لتوهم أن الحيثية واحدة والشأن ليس كذلك إذ لا بد فى طلب الاعانة من توسط صفة ولا كذلك فى العبادة فلاختلاف التعلق أعاد المفعول ليشير بها اليه. ﴿البحث السادس﴾ فى سر إطلاق الاستعانة فقيل ليتناول كل مستعان فيه فالحذف هنا مثله فى قولهم فلان يعطى فى الدلالة على العموم ورجح بلزوم الترجيح بلا مرجح فى الحمل على البعض وأيضاً قرينة التقييد خفية وبأنه المروى عن ترجمان القرآن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وبأن عموم المفعول متضمن لنفى الحول والقوة عن نفسه والانقطاع بالكلية اليه تعالى عمن سواه فهو أولى بمقام العبادة والى ترجيحه يشير صنيع العلامة البيضاوى، وقال صاحب الكشاف: الاحسن أن يراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة ويكون قوله تعالى: (اهدنا) بيانا للمطلوب من المعونة

كأنه قيل كيف أعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم وإنما كان أحسن لتلاؤم الكلام وأخذ بعضه بحجزة بعض انتهى، ووجه التخصيص حينئذ كمال احتياج العبادة إلى طلب الاعانة لكونها على خلاف مقتضى النفس أن النفس لامارة بالسوء إلا مارحم ربي والقرينة مقارنة العبادة ولا خفاء في وضوحها وكون عموم المفعول متضمنا لما ذكر معارض بنكتة التخصيص والرواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لعلها لم تثبت كذا قيل، والانصاف عندي أن الحمل على العموم أولى ليتوافق ألفاظ هذه السورة الكريمة في المعنى المطلوب منها ولأن التوسل بالعبادة إلى تحصيل مرام يستوعب جميع مايصح أن يستعان فيه ليدخل فيه التوفيق دخولا أوليا أولى من مجرد التوفيق ويلائمه الصراط المستقيم فانه أعم من العبادات والاعتقادات والأخلاق والسياسات والمعاملات والمناكحات وغير ذلك من الأمور الدينية والنجاة من شدائد القبر والبرزخ والحشر والصراط والميزان ومن عذاب النار والوصول إلى دار القرار والفوز بالدرجات العلى وكلها مفتقر إلى إعانة الله تعالى وفضله. وأيضا طرق الضلالات التي يستعاذ منها بغير المغضوب عليهم ولا الضالين لانهاية لها وباستعانته يتخلص من مهالكها. وأيضا لايخفى أن المراد بالعبادة في إياك نعبد هي ومايتعلق بها وما تتوقف عليه فاذاً توافق الاستعانة في العموم. وأيضاً قوله (أنعمت عليهم) مطلق شامل كل إنعام، وأيضاً لو كان المراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة يبقى حكم الاستعانة في غيرها غير معلوم في أم الكتاب ولا أظن أحداً يقول إنه يعلم من هذا التخصيص فلا أختار أنا إلا العموم وقد ثبت في الصحيح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال لابن عباس: «إذا استعنت فاستعن بالله» الحديث وهو ظاهر فيه ولعل ابن عباس من هنا قال به في الآية اذا قلنا بثبوت ذلك عنه وهو الظن الغالب فمن استعان بغيره في المهمات بل وفي غيرها فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم أفلا يستعان به وهو الغني الكبير أم كيف يطلب من غيره والكل اليه فقير؟ وإني لأرى أن طلب المحتاج من المحتاج سفه من رأيه وضلة من عقله فكم قد رأينا من أناس طلبوا العزة من غيره فذلوا وراموا الثروة من سواه فافتقروا وحاولوا الارتفاع فاتضعوا فلا مستعان إلا به ولا عون إلا منه

إليك وإلا لاتشد الركائب ومنك وإلا فالمؤمل خائب

وفيك وإلا فالغرام مضيع وعنك وإلا فالمحدث كاذب

وقد قرأ عبيد بن عمير الليثي وزيد بن حبيش ويحيى بن وثاب والنخعي نعبد ـ بكسر النون ـ وهي لغة قيس وتميم وأسد وربيعة وهذيل وكذلك حكم حروف المضارعة في هذا الفعل وماأشبهه كنستعين مما لم ينضم مابعدها فيه سوى الباء لاستثقال الكسرة عليها على أن بعضهم قال يحل بكسر ياء المضارعة من وجل وقرأ بعضهم يعلمون وقرأ الحسن وابن المتوكل وأبو مجلف يعبد بالياء مبنيا للمفعول وهو غريب وعن بعض أهل مكة أنه قرأ نعبد باسكان الدال وقرأ الجمهور نعبد ـ بفتح النون وضم الدال ـ وهي لغة أهل الحجاز وهي الفصحى (إهدنا الصراط المستقيم) الهداية دلالة بلطف لدلالة اشتقاقه ومادته عليه ولذا أطلق على المشي برفق تهاد وسميت الهداية لطفا وقوله تعالى: (فاهدوهم إلى صراط الجحيم) وارد على الصحيح ورد التهكم على حد (فبشرناهم بعذاب أليم) ويقال هداه لكذا وإلى كذا فتعديه باللام وإلى إذا لم يكن فيه وهداه كذا بدونهما محتمل للحالين حتى لايجوز في (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) لسبلنا أو إلى سبلنا إلا بارادة الارادة في جاهدوا أو إرادة تحصيل المراتب العلية في سبلنا ومن ثم جمعها وقد ورد من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم مالم يعلم وقد يقال المراد بيان الاستعمال الحقيقي وأما باب التجوز فواسع وهل يعتبر في الدلالة الايصال أم لا

فيه اختلاف المتأخرين من أهل اللسان ففريق خصها بالدلالة الموصلة وآخرون بالدلالة على ما يوصل، وقليل قال إن تعدت إلى المفعول الثاني بنفسها كانت بمعنى الايصال ولا تسند إلا إليه تعالى كما فى الآية وإن تعدت باللام أو إلى كانت بمعنى إراءة الطريق فكما تسند إليه سبحانه تسند إلى القرآن كقوله تعالى (إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) وإلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كقوله تعالى: (وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم) والكل من هذه الآراء غير خال عن خلل، أما الأول فيرد عليه قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) والجواب بجواز وقوعهم فى الضلال بالارتداد بعد الوصول إلى الحق لا يساعده ما فى التفاسير والتواريخ فانها ناطقة بأن الجم الغفير من قوم ثمود لم يتصفوا بالايمان قطعا وما آمن من قومه إلا قليل وقد بقوا على إيمانهم ولم يرتدوا على أن صاحب الذوق يدرك من نفس الآية خلاف الفرض كما لا يخفى. وأما الثانى فيرد عليه قوله تعالى لحبيبه صلى الله تعالى عليه وسلم (إنك لا تهدى من أحببت) وما يقال إنه على حد قوله تعالى (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) أو أن المعنى أنك لا تتمكن من إراءة الطريق لكل من أحببت بل إنما يمكنك إراءته لمن أردنا لا يخلو عن تكلف، وأما الثالث فان كلام أهل اللغة لا يساعده بل ينادى بما ينافيه، ومع ذلك فالقول بأن المتعدية لا تسند إلا إلى الله تعالى منتقض بقوله تعالى حكاية عن إبرهيم عليه السلام (يا أبت إنى قد جاءنى من العلم ما لم يأتك فاتبعنى أهدك صراطا سويا) وعن مؤمن آل فرعون (يا قوم اتبعونى أهدكم سبيل الرشاد) ولهذا الخلل قال طائفة بالاشتراك والبحث لغوى لا دخل للاعتزال فيه وسيأتى إن شاء الله تعالى تتمته ﴿ والصراط ﴾ الطريق وأصله بالسين من السرط وهو اللقم ولذلك يسمى لقما كأن سالكه يبتلعه أو يبتلع سالكه ففى الأزهرى أكلته المفازة إذا نهكته لسيره فيها وأكل المفازة إذا قطعها بسهولة قال أبو تمام:

رعته الفيافى بعد ما كان حقبة رعاها وماء المزن ينهل ساكبه

وبالسين على الأصل قرأ ابن كثير برواية قنبل ورويس اللؤلؤى عن يعقوب وقرأ الجمهور بالصاد وهى لغة قريش وقرأ حمزة باشمام الصاد زايا والزاى الخالصة لغة لعذرة وكعب والصاد عندى أفصح وأوسع وأهل الحجاز يؤنثون الصراط كالطريق والسبيل والزقاق والسوق وبنو تميم يذكرون هذا كله وتذكيره هو الأكثر ويجمع فى الكثرة على صرط ككتاب وكتب وفى القلة قياسه أصرطة هذا إذا كان الصراط مذكرا وأما إذا أنث فقياسه أفعل نحو ذراع وأذرع و﴿ المستقيم ﴾ المستوى الذى لا اعوجاج فيه واختلف فى المراد منه فقيل الطريق الحق. وقيل ملة الاسلام. وقيل القرآن وردهما الرازى قدس سره بأن قوله تعالى (صراط الذين أنعمت عليهم) يدل على الصراط المستقيم وهم المتقدمون من الامم وما كان لهم القرآن والاسلام وفيه ما لا يخفى والعجب كل العجب من هذا المولى أنه ذكر فى أحد الوجوه المرضية عنده ان الصراط المستقيم هو الوسط بين طرفى الافراط والتفريط فى كل الاخلاق وفى كل الاعمال وأكد ذلك بقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) فياليت شعرى ماذا يقول لو قيل له لم يكن هذا للمتقدمين من الامم وتلونا عليه الآية التى ذكرها وسبحان من لا يرد عليه وقيل المراد به معرفة ما فى كل شىء من كيفية دلالته على الذات والصفات وقيل المراد منه صراط الاولين فى تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضاة الله تعالى وقيل العبادة لقوله تعالى (وأن اعبدونى هذا صراط مستقيم) والقرآن يفسر بعضه بعضا وفيه نظر، وقيل هو الاعراض عن السوى والاقبال بالكلية على المولى وقال الشيخ الاكبر قدس سره هو ثبوت التوحيد فى الجمع والتفرقة ولهم أقوال غير ذلك قريبة وبعيدة، وعندى بعد الاطلاع على ما للعلماء وكل حزب بما لديهم فرحون أن الصراط المستقيم يتنوع الى عام للناس وخاص بخواصهم والكل منها صراط المنعم عليهم على اختلاف درجاتهم فالاول جسر بين العبد وبين الله

سبحانه ممدود على متن جهنم الكفر والفسق والجهل والبدع والأهواء وهو الاستقامة على ماورد به الشرع الشريف القويم علما وعملا وخلقا وحالا وهو الذى يظهر فى الآخرة على متن جهنم الجزاء ممثلا مصورا بالتمثيل الربانى والتصوير الالهى على حسب ماعليه العبد اليوم فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد دون ذلك فلا يلومن إلا نفسه وللتذكير بذلك الصراط لم يقل السبيل ولا الطريق وإن كان الكل واحداً الثانى طريق الوصول الى الله تعالى ومن شهد الخلق لا فعل لهم فقد فاز ومن شهدهم لا حياة لهم فقد جاز ومن شهدهم عين العدم فقد وصل وتم سفره الى الله تعالى ثم يتجدد له السفر فيه سبحانه وهو غير متناه لان نعوت جماله وجلاله غير متناهية ولا يزال العبد يرقى من بعضها الى بعض كما يشير اليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إنه ليغان على قلبى فأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة» وهناك يكون عز شأنه يده وسمعه وبصره فبه يبطش وبه يسمع وبه يبصر ووراء ذلك مايحرم كشفه فمتى قال العامى اهدنا الصراط المستقيم أراد أرشدنا الى الاستقامة على امتثال أوامرك واجتناب نواهيك ومتى قال ذلك أحد الخواص أراد ثبتنا على مامنحتنا به وهو المروى عن يعسوب المؤمنين كرم الله تعالى وجهه وأبىّ رضى الله تعالى عنه وذلك لان طالب هداية الطريق المستقيم ليسلكه له فى سلوكه مقامات وأحوال ولكل منها بداية ونهاية ولا يصل إلى النهاية مالم يصحح البداية ولا ينتقل الى مقام أو حال إلا بعد الرسوخ فيما تحته والثبات عليه فما دام هو فى أثناء المقام أو الحال ولم يصل إلى نهاية يطلب الثبات على مامنح به ليرسخ له ذلك المقام ويصير ملكة فيرقى منه الى مافوقه وذلك هو الفضل الكبير والفوز العظيم، وللمحققين فى معنى اهدنا وجوه دفعوا بها مايوشك أن يسأل عنه من أن المؤمن مهتد فالدعاء طلب لتحصيل الحاصل . أحدها أن معناه ثبتنا على الدين كيلا تزلزلنا الشبه وفى القرآن (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) وفى الحديث « اللهم يامقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك » وثانيها اعطنا زيادة الهدى كما قال تعالى: (والذين اهتدوا زادهم هدى) وثالثها أن الهداية الثواب كقوله تعالى (يهديهم ربهم بإيمانهم) فالمعنى اهدنا طريق الجنة ثوابا لنا وأيد بقوله تعالى (الحمد لله الذى هدانا لهذا) ورابعها ان المراد دلنا على الحق فى مستقبل عمرنا كما دللتنا عليه فى ماضيه ولهم بعد أيضا كلمات متقاربة غير هذا ولعله يغنيك عن الكل ماذكره الفقير فتدبره ولا تغفل *

بقى الكلام فى ربط هذه الجملة بما قبلها وقد قيل ان عندنا احتمالات أربعة لان طلب المعونة إما فى المهمات كلها أو فى أداء العبادة والصراط المستقيم إما أن يؤخذ بمعنى خاص كملة الاسلام أو بمعنى عام كطريق الحق خلاف الباطل فعلى تقديرى عموم الاستعانة والصراط وخصوصهما يكون اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة كأنه قال كيف أعينكم فى المهمات أو فى العبادة فقالوا اهدنا طريق الحق فى كل شىء أو ملة الاسلام فيكون الفصل لشبه كمال الاتصال وعلى تقدير عموم الاستعانة وخصوص الصراط يكون اهدنا إفراداً للمقصود الأعظم من جميع المهمات فيكون الفصل حينئذ لكمال الاتصال، وأما على تقدير خصوص الاستعانة وعموم الصراط فلا ارتباط ، وما عندى غير خفى عليك إن أجطت خبراً بما قدمناه لديك . وقد قرأ الحسن والضحاك وزيد بن على صراطا مستقيما دون تعريف وقرأ جعفر الصادق صراط المستقيم بالاضافة والمتواتر ماتلوناه ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ بدل من الصراط الأول بدل الكل من الكل وهو الذى يسميه ابن مالك البدل الموافق أو المطابق تحاشيا من إطلاق الكل على الله تعالى فى مثل صراط العزيز الحميد الله . وفائدة الابدال تأكيد النسبة بناء على أن البدل فى حكم تكرير العامل والاشعار بأن الصراط المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين فيكون ذلك شهادة لاستقامة صراطهم على أبلغ وجه وآكده ، وقيل صفة له. ومن غريب المنقول أن الصراط الثانى غير الأول وكأنه نوى فيه حرف

العطف وفى تعيين ذلك اختلاف،فعن جعفر بن محمد هو العلم بالله والفهم عنه وقيل موافقة الباطن للظاهر فى إسباغ النعمة وقيل التزام الفرائض والسنن ولا يخفى أن هذا القول خروج عن الصراط المستقيم فلا نتعب جواد القلم فيه . وقرأ ابن مسعود وزيد بن على صراط من أنعمت عليهم وهو المروى عن عمر وأهل البيت رضى الله تعالى عنهم . قال الشهاب:وفيه دليل على جواز إطلاق الأسماء المبهمة (كمن)على الله تعالى انتهى وهو خبط ظاهر إذ الاضافة إلى المفعول لا الفاعل .والأنعام إيصال الاحسان إلى الغير من العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال أنعم على فرسه ولذا قيل إن النعمة نفع الانسان من دونه لغير عوض،واختلف فى هؤلاء المنعم عليهم فقيل المؤمنون مطلقا وقيل الأنبياء وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف والنسخ. وقيل أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم . وقيل محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما . وقيل الأولى ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالذين أنعمت عليهم الأنبياء والملائكة والشهداء والصديقون ومن أطاع الله تعالى وعبده واليه يشير قوله تعالى: (أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا) فما فى هاتيك الاقوال اقتصار على بعض الأفراد . ولم يقيد الانعام ليعم (وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها) وقيل أنعم عليهم بخلقهم للسعادة . وقيل بأن نجاهم من الهلكة . وقيل بالهداية . وفى بناء أنعمت للفاعل استعطاف فكأن الداعى يقول أطلب منك الهداية إذ سبق إنعامك فاجعل من إنعامك إجابة دعائنا وإعطاء سؤالنا وسبحانه ماأكرمه كيف يعلمنا الطلب ليجودِ على كل بما طلب

لو لم ترد نيل مانرجو ونطلبه من فيض جودك ماعلمتنا الطلبا

وحكى اللغويون فى (عليهم) عشر لغات ضم الهاء وإسكان الميم ـ وهى قراءة حمزة ـ وكسرها وإسكان الميم ـ وهى قراءة الجمهور ـ وكسر الهاء والميم وياء بعدها ـ وهى قراءة الحسن ـ قيل وعمر بن خالد وكذلك بغير ياء ـ وهى قراءة عمرو بن فائد ـ وكسر الهاء وضم الميم بواو بعدها ـ وهى قراءة ابن كثير وقالون ـ بخلاف عنه وضم الهاء والميم وواو بعدها ـ وهى قراءة الاعرج ومسلم بن جندب وجماعة ـ وضمهما بغير واو ونسبت لابن هرمز وكسر الهاء وضم الميم بغير واو ونسبت للاعرج والخفاف عن أبى عمرو وضم الهاء وكسر الميم بياء بعدها وكذلك بغير ياء وقرىء بهما أيضاً

وحاصلها ضم الهاء مع سكون الميم أو ضمها باشباع أو دونه أو كسرها باشباع أو دونه وكسر الهاء مع سكون الميم أو كسرها باشباع أودونه أوضمها باشباع أودونه . وحجج كل فى كتب العربية ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ بدل من الذين بدل كل من كل . وقيل من ضمير (عليهم) ولا يخلو من الركاكة بحسب المعنى وأما أنه يلزم عليه خلو الصلة عن الضمير فلا لأن المبدل منه ليس فى نية الطرح حقيقة والقول بأن (غير) فى الاصل صفة بمعنى مغاير والبدل بالوصف ضعيف ضعيف لانها غلبت عليها الاسمية ولذا لم تجر على موصوف فى الأكثر . وعن سيبويه أنها صفة الذين مبينة أو مقيدة ولا يرد أن (غير) من الأسماء المتوغلة فى الابهام فلا تتعرف بالاضافة فلا توصف بها المعرفة بل ولا تبدل منها على المشهور لانا نقول الموصوف هنا معنى كالنكرة فيصح أن يوصف بها وذلك لأن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة يكون كالمعرف باللام فى استعمالاته فاذا استعمل فى بعض ماتصف بالصلة كان كالمعرف باللام للعهد الذهنى فكما أن المعرف المذكور لكون التعريف فيه للجنس يكون معرفة بالنظر إلى مدلوله وفى حكم النكرة بالنظر إلى قرينة البعضية المبهمة ولذا يعامل به معاملتهما

كذلك الموصول المذكور بالنظر إلى التعيين الجنسى المستفاد من مفهوم الصلة معرفة و بالنظر الى البعضية المستفادة من خارج كالنكرة فيعامل به معاملتهما أيضا فالذين أنعمت عليهم إذا لم يقصد به معهود كذلك إذ لا صحة لارادة جنس المنعم عليهم من حيث هو إذ لا صراط له ولا غرض يتعلق بطلب صراط من أنعم عليهم على سبيل الاستغراق سواء أريد استغراق الافراد والجماعات أو المجموع من حيث المجموع فالمطلوب صراط جماعة ممن أنعم عليهم بالنعم الأخروية أعنى طائفة من المؤمنين لا بأعيانها فان نظر إلى البعضية المبهمة المستفادة من إضافة الصراط اليهم كان كالنكرة وإن نظر إلى مفهومه الجنسى أعنى المنعم عليهم كان معرفة قاله العلامة السالكوتى وغيره ولا يخلو عن دغدغة أو يقال وهو المعول عليه عند من يعول عليه أن (غير) هنا معرفة لان المحققين من علماء العربية قالوا انها قد تتعرف بالاضافة وذلك إذا وقعت بين متضادين معرفتين نحو عليك بالحركة غير السكون، وقال ابن السرى وغيره: اذا أضيفت (غير) الى معرف له ضد واحد فقط تعرفت لانحصار الغيرية وهنا المنعم عليهم ضد لما بعده ولا يرد على هذا قوله تعالى: (ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذى كنا نعمل) لجواز أن يكون صالحا حالا قدمت على صاحبها وهو غير الذى أو غير الذى بدلا من صالحا ولو قيل ضد الصالح الطالح والذى كانوا يعملون فرد من أفراده فليس بضد لم يبعد، وقرأ عمر ابن الخطاب رضى الله تعالى عنه (غير) بالنصب وروى ذلك شاذاً عن ابن كثير وهو حال من ضمير عليهم والعامل فيه أنعمت ويضعف أن يكون حالا من الذين لانه مضاف اليه والصراط لا يصح بنفسه أن يعمل فى الحال وقيل يجوز والعامل فيه معنى الاضافة، وجوز الأخفش أن يكون النصب على الاستثناء المنقطع أو المتصل إن فسر الانعام بما يعم ومنعه الفراء لأنه حينئذ بمعنى سوى فلا يجوز أن يعطف عليه (بلا) لأنها نفى وجحد ولا يعطف الجحد إلا على مثله، وأجيب بزيادة لا مثلها فى قوله تعالى: (ما منعك أن لا تسجد) وفى قول الأخوص:

ويلحيننى فى اللهو أن لا أحبه ... وللهو داع دائب غير غافل

واعترض بأنه لم تسمع زيادتها بعد واو العطف والكلام فيه، وحكى بعضهم عن الأخفش أن الاستثناء فى معنى النفى فيجوز العطف عليه (بلا) حملا على المعنى فحينئذ لا يرد ما ورد، وعند الخليل النصب بفعل محذوف أعنى أعنى وبه أقول لان الاستثناء كما ترى والحالية تقتضى التنكير ولا يتحقق إلا بعدم تحقق التضاد أو بجعل غير بمعنى مغاير لتكون إضافته لفظية وكلاهما غير مرضى لما علمت وقال بعضهم فى الآية حذف والتقدير غير صراط المغضوب عليهم وهو ممكن على هذه القراءة فيكون غير حينئذ إما صفة لقوله الصراط وهو ضعيف لتقدم البدل على الوصف إذا قلنا به والأصل العكس أو بدل أو صفة للبدل أو بدل منه أو حال من أحد الصراطين والصراط السوى عدم التقدير *

والغضب أصله الشدة ومنه الغضبة الصخرة الصلبة الشديدة المركبة فى الجبل والغضوب الحية الخبيثة والناقة العبوس وفسر تارة بحركة للنفس مبدؤها إرادة الانتقام كما فى شرح المفتاح للسعد وتارة بارادة الانتقام كما فى شرح الكشاف له وأخرى بكيفية تعرض للنفس فيتبعها حركة الروح إلى خارج طلبا للانتقام كما فى شرح المقاصد. ويقرب منه ما قيل تغير يحدث عند غليان دم القلب، وفى الحديث «اتقوا الغضب فانه جمرة تتوقد فى قلب ابن آدم ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه» وفى الكشاف معنى غضب الله تعالى إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده وأنا أقول كما قال سلف الأمة هو صفة لله تعالى لائقة بجلال ذاته لا أعلم حقيقتها ولا كيف هى والعجز عن درك الادراك إدراك والكلام فيه كالكلام فى الرحمة حذو القذة بالقذة فهما صفتان قديمتان له سبحانه وتعالى *

وحديث « سبقت رحمتى غضبى » محمول على الزيادة فى الآثار أو تقدم ظهورها ﴿

وأصل الضلال الهلاك ومنه قوله تعالى : (أئذا ضللنا فى الأرض) أى هلكنا وقوله تعالى (وأضل أعمالهم) أى أهلكها والضلال فى الدين الذهاب عن الحق، وقرأ أبو أيوب السختيانى (ولا الضالين) بإبدال الألف همزة فراراً من التقاء الساكنين مع أنه فى مثله جائز . وحكى أبو زيد دأبة وشأبة وعلى هذه اللغة قراءة عمرو بن عبيد (فيومئذ لايسئل عن ذنبه إنس ولا جان) وقوله :

والأرض أما سودها فتجللت بياضا وأما بيضها فادهامت

وهل يقاس عليه أم لا قولان وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وعبد الله بن الزبير أنهما كانا يقرآن وغير الضالين والمتواتر لاكما فى الامام وهو سيف خطيب أتى بها لتأكيد ما فى (غير) من معنى النفى والكوفيون يجعلونها هنا بمعناها والمراد بالمغضوب عليهم اليهود وبالضالين النصارى وقد روى ذلك أحمد فى مسنده وحسنه ابن حبان فى صحيحه مرفوعا إلى رسول الله ﷺ . وأخرجه ابن جرير عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم، وقال ابن أبى حاتم: لا أعلم فيه خلافا للمفسرين فمن زعم أن الحمل على ذلك ضعيف لان منكرى الصانع والمشركين أخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز منهم أولى بل الاولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ فى الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من أخطأ فى الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد خلاف الاصل فقد ضل ضلالا بعيداً إن كان قد بلغه ماصح عن رسول الله ﷺ وإلا فقد تجاسر على تفسير كتاب الله تعالى مع الجهل بأحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما قاله فى منكرى الصانع لا يعتد به لان من لادين له لا يعتد بذكره، والعجب من الامام الرازى أنه نقل هذا ولم يتعقبه بشىء سوى أنه زاد فى الشطرنج بغلا فقال ويحتمل أن يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وعلله بما فى أول البقرة من ذكر المؤمنين ثم الكفار ثم المنافقين فقاس ماهنا على ماهناك وهل بعد قول رسول الله ﷺ الصادق الامين قول لقائل أو قياس لقائس هيهات هيهات دون ذلك أهوال، واستدل بعضهم على أن المغضوب عليهم هم اليهود بقوله تعالى: (من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير) وعلى أن الضالين النصارى بقوله تعالى (ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا) والاولى الاستدلال بالحديث لان الغضب والضلال وردا جميعا فى القرآن لجميع الكفار على العموم فقد قال تعالى (ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله) وقال تعالى (إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيداً) ووردا لليهود والنصارى جميعا على الخصوص كما ذكره المستدل وإنما قدم سبحانه المغضوب عليهم على الضالين ـ مع أن الضلال فى بادىء النظر سبب للغضب إذ يقال ضل فغضب عليه ـ لتقدم زمان المغضوب عليهم وهم اليهود على زمان الضالين وهم النصارى أو لأن الانعام يقابل بالانتقام ولا يقابل بالضلال فبينهما تقابل معنوى بناء على أن الاول إيصال الخير إلى المنعم عليه والثانى إيصال الشر إلى المغضوب عليه أو لأن اليهود أشد فى الكفر والعناد وأعظم فى الخبث والفساد و (أشد عداوة للذين آمنوا) ولذا ضربت عليهم الذلة والمسكنة. وورد فى الحديث «من لم يكن عنده صدقة فليلعن اليهود» رواه السلفى والديلمى وابن عدى والنصارى دون ذلك وأقرب للاسلام منهم ولذا وصفوا بالضلال لأن الضال قد يهتدى، ومما يدل على أن اليهود أسوأ حالا من النصارى أنهم كفروا بنبيين محمد ﷺ وعيسى عليه السلام والنصارى كفروا بنبى واحد وهو نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وفضائحهم وفظائعهم أكثر مما عند النصارى كما ستقرؤه وتراه إن شاء الله تعالى، وقول النصارى

بالتثليث ليس أفظع من قول اليهود إن الله فقير ونحن أغنياء وقولهم (يد الله مغلولة) وقولهم عزير ابن الله فمن زعم أن النصارى أسوأ حالا متوكئا على ما فى دلائل الأسرار لم يعرف أسرار الدلائل وهى بعد العيوق عنه وليست المسألة من الفروع ليكتفى مثلنا فيها بالتقليد المحض لاسيما وفضل الله تعالى ليس بمقصور على البعض. وقال بعضهم: تأخير الضالين لموافقة رءوس الآى ولا بأس بضمه إلى تلك الوجوه وإلا فالاقتصار عليه من ضيق العطن وإنما أسند النعمة اليه تعالى تقربا والمقصود طلب الهداية إلى صراط من ثبت إنعام الله تعالى عليه وتحقق، ولذلك أتى بالفعل ماضيا وانحرف عن ذلك عند ذكر الغضب إلى الغيبة تأدبا ولأن من طلب منه الهداية ونسب الانعام اليه لا يناسب نسبة الغضب اليه لانه مقام تلطف وترفق وتذلل لطلب الاحسان فلا يناسب مواجهته بوصف الانتقام

وقد عد ابن الاثير فى كنز البلاغة والتنوخى فى الاقصى القريب بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله نوعا غريبا من الالتفات فان كان الالتفات كما فى استعمال الادباء والمتقدمين بمعنى الافتنان فلا غبار عليه وإن كان بالمعنى المتعارف فلك أن تقول على رأى السكاكى الذى لا يشترط تعدد التعبير بل مخالفة مقتضى الظاهر أن المخاطب إذا ترك خطابه وبنى ما أسند اليه للمفعول والمحذوف كالغائب فلا مانع من أن يسمى التفاتا فكما يجرى فى الانتقال من مقدر إلى محقق يجرى فى عكسه وهو معنى بديع كما قاله الشهاب، ويسن بعد الختام أن يقول القارىء (آمين) فقد روى ابن أبى شيبة فى مصنفه والبيهقى فى الدلائل عن أبى ميسرة «أن جبريل أقرأ النبى ﷺ فاتحة الكتاب فلما قال ولا الضالين قال له قل آمين» فقال آمين ويقولها المأموم لقراءة امامه فقد أخرج مسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه وابن أبى شيبة عن أبى موسى الاشعرى قال «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قرأ -يعنى الامام- غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين يحبكم الله» وإخفاؤها مذهب ساداتنا الحنفية وهو مذهب أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه. وعبد الله بن مسعود، وعند الشافعية يجهر بها. وعن الحسن لا يقولها الامام لانه الداعى. وعن أبى حنيفة فى رواية غير مشهورة مثله والمشهور أنه يخفيها، وروى الاخفاء عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عبد الله بن مغفل وأنس رضى الله تعالى عنهما كما فى الكشاف ورواية الجهور محمولة على التعليم، والبحث فقهى وهذا القدر يكفى فيه وليست من القرآن إجماعا ولذا سن الفصل بينها وبين السورة بسكتة لطيفة وما قيل إنها من السورة عند مجاهد فمما لا ينبغى أن يلتفت اليه إذ هو فى غاية البطلان إذ لم يكتب فى الامام ولا فى غيره من المصاحف أصلا حتى ذكر غير واحد ان من قال: ان آمين من القرآن كفر، وهى اسم فعل مبنى على الفتح كأين لالتقاء الساكنين والبحث عن أسماء الافعال مفروغ عنه فى كتب النحو والصحيح أنها كلمة عربية ومعناها استجب وقيل موضوعة لما هو أعم منه ومن مرادفه ومن الغريب ما قيل أنه عجمى معرب همين لما أن فاعيل كقابيل ليس من أوزان العرب ورد بأنه يكون وزنا لا نظير له وله نظائر ولذا قيل إنه فى الاصل مقصور ووزنه فعيل فأشبع، ومن العجيب ما قيل إنه اسم الله تعالى والقول فى توجيهه أنه لما كان مشتملا على الضمير المستتر الراجع اليه تعالى قيل أنه من أسمائه أعجب منه وقد تمد ألفه وتقصر وإلى أصالة كل ذهب طائفة، وأما تشديد ميمه فذكر الواحدى أنه لغة فيه، وقيل إنه جمع آم بمعنى قاصد منصوب باجعلنا ونحوه مقدرا، وقيل إنه خطأ ولحن وحيث أنه ليس من القرآن بل دعاء ومعناه صحيح قال بعضهم لا تفسد به الصلاة وإن كان لحنا، وفضل هذه السورة مما لا يخفى ويكفى فى فضلها ما روى بأسانيد صحيحة عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه «أن رسول الله ﷺ خرج على أبى بن كعب فقال يا أبى وهو يصلى فالتفت أبى فلم يجبه فصلى أبى فخفف ثم انصرف الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال:

السلام عليك يارسول الله فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مامنعك أن تجيبنى إذ دعوتك؟ فقال يارسول الله إنى كنت فى الصلاة قال أفلم تجد فيما أوحى الله إلىّ أن استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم؟ قال بلى ولا أعود إن شاء الله تعالى قال تحب أن أعلمك سورة لم ينزل فى التوراة ولا فى الانجيل ولا فى الزبور ولا فى الفرقان مثلها؟ قال نعم يارسول الله فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كيف تقرأ فى الصلاة فقرأ بأم القرآن فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والذى نفسى بيده ما نزل فى التوراة ولا فى الانجيل ولا فى الزبور ولا فى الفرقان مثلها وأنها للسبع من المثانى ـ أو قال السبع المثانى ـ والقرآن العظيم الذى أعطيته » والأحاديث فى ذلك كثيرة ولا بدع فهى أم الكتاب والحاوية من دقائق الأسرار العجب العجاب حتى أن بعض الربانيين استخرج منها الحوادث الكونية وأسماء الملوك الاسلامية وشرح أحوالهم وبيان ما لهم، وبالجملة هى كنز العرفان بل اللوح المحفوظ لما يلوح فى عالم الامكان ﴿ نسأل الله تعالى ﴾ أن يمن علينا باشراق أنوارها والاطلاع على مخزونات أسرارها إنه ولى التوفيق والهادى إلى معالم التحقيق ❊

﴿ ٢ ـ سورة البقرة ﴾

هذا هو الاسم المشهور وفى الصحيح عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه هذا مقام الذى أنزلت عليه سورة البقرة وهو معارض لما روى من منع ذلك وتعين أن يقال السورة التى يذكر فيها البقرة وكذا فى سور القرآن كله ومن ثمة أجاز الجمهور ذلك من غير كراهة ويمكن أن يوفق بأنه كان مكروها فى بدء الاسلام لاستهزاء الكفار ثم بعد سطوع نوره نسخ النهى عنه فشاع من غير نكير وورد فى الحديث بيانا لجوازه وقد تقدم بعض الكلام على هذا، وكان خالد بن معدان يسميها فسطاط القرآن وورد فى حديث مرفوع فى مسند الفردوس وذلك لعظمها ولما جمع فيها من الأحكام التى لم تذكر فى غيرها حتى قال بعض الأشياخ: إن فيها ألف أمر وألف نهى وألف خبر قيل وفيها خمسة عشر مثلا ولهذا أقام ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ثمانى سنين على تعلمها وورد فى حديث المستدرك تسميتها سنام القرآن وسنام كل شىء أعلاه وكأنه لذلك أيضاً، وروى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «أى القرآن أفضل فقالوا الله ورسوله أعلم قال سورة البقرة ثم قال وأيها أفضل؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال آية الكرسى، وهى مدنية وآياتها مائتان وسبع وثمانون على المشهور وقيل ست وثمانون وفيها آخر آية نزلت وهى قوله تعالى: (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) وقد نزلت فى حجة الوداع يوم النحر ولا تخرج بذلك عن كونها مدنية كما لا يخفى، ووجه مناسبتها لسورة الفاتحة أن الفاتحة مشتملة على بيان الربوبية أولا والعبودية ثانيا وطلب الهداية فى المقاصد الدينية والمطالب اليقينية ثالثا، وكذا سورة البقرة مشتملة على بيان معرفة الرب أولا كما فى (يؤمنون بالغيب) وأمثاله وعلى العبادات وما يتعلق بها ثانيا وعلى طلب مايحتاج إليه فى العاجل والآجل آخراً وأيضاً فى آخر الفاتحة طلب الهداية وفى أول البقرة إيماء إلى ذلك بقوله (هدى للمتقين) ولما افتتح سبحانه الفاتحة بالأمر الظاهر وكان وراء كل ظاهر باطن افتتح هذه السورة بما بطن سره وخفى إلا على من شاء الله تعالى أمره فقال سبحانه وتعالى:

(بسم الله الرحمن الرحيم الۤمۤ ١) هى وسائر الالفاظ التى يتهجى بها (كبا تا ثا) أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التى ركبت منها الكلمة لصدق حد الاسم المتفق عليه واعتوار خواصه المجمع عليها على كل منها، ويحكى عن الخليل أنه سأل أصحابه كيف تنطقون فى الباء من ضرب والكاف من لك فقالوا ـ باء كاف ـ فقال إنما جئتم بالاسم لا الحرف

وأنا أقول ـ به كه ـ وماروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه «قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول (الٓمٓ) حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف» فالمراد به غير المصطلح إذ هو عرف جديد بل المعنى اللغوى وهو واحد حروف المبانى فمعنى ألف حرف الخ مسمى ألف وهكذا ولعله صلى الله تعالى عليه وسلم سمى ذلك حرفا باسم مدلوله فهو معنى حقيقى له وماقيل أنه سماه حرفا مجازاً لكونه اسم الحرف وإطلاق أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور ليس بشىء فان أريد من (الٓمٓ) مفتتح سورة الفيل يكون المراد أيضا منه مسماه وتكون الحسنات ثلاثين وفائدة النفى دفع توهم أن يكون المراد بالحرف فيمن قرأ حرفا الكلمة وإن أريد نحو ما هنا فالمراد نفسه ويكون عدد الحسنات حينئذ تسعين وفائدة الاستئناف دفع أن يراد بالحرف الجملة المستقلة كما فى الابانة لابى نصر عن ابن عباس قال: آخر حرف عارض به جبريل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (الٓمٓ ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين) والمعنى لا أقول أن مجموع الأسماء الثلاثة حرف بل مسمى كل منها حرف وإنما لم يذكر تلك الحروف من حيث أنها أجزاء بأن يقابل (١) ألف حرف ولام حرف تنبيها على أن المعتبر فى عدد الحسنات الحروف المقروأة التى هى المسميات سواء كانت أجزاء لها أو لكلمات أخر لا من حيث أنها أجزاء لتلك الأسماء فيكون عدد الحسنات فى نحو ضرب ثلاثين *

والحاصل أن الحروف المذكورة من حيث أنها مسميات تلك الاسماء أجزاء لجميع الكلم مفردة بقراءتها ومن حيث أنها أجزاء تلك الاسماء لاتكون مفردة إلا عند قراءة تلك الأسماء والمعتبر فى عدد الحسنات الاعتبار الأول دون الثانى ذكر ذلك بعض المحققين ثم أنهم راعوا فى هذه التسمية لطيفة حيث جعلوا المسمى صدر كل اسم له كما قاله ابن جنى وذلك ليكون تأديتها بالمسمى أول مايقرع السمع ألا ترى أنك إذا قلت جيم فأول حروفه جيم وإذا قلت ألف فأول حروفه ألف التى نطقت بها همزة ولما لم يمكن للواضع أن يبتدىء بالألف التى هى مدة ساكنة دعمها باللام قبلها متحركة ليمكن الابتداء بها فقالوا لا كما ـ لا ـ كما يقوله المعلمون لام ألف فانه خطأ (٢) وخص اللام بالدعامة لانهم توصلوا إلى اللام بأختها فى التعريف فكأنهم قصدوا ضربا من المعاوضة فالألف هى أول حرف المعجم صورة الهمزة فى الحقيقة ويضاهى هذا فى إيداع اللفظ دلالة على المعنى البسملة والحمدلة والحوقلة وتسمية النحاة نحتا وحكم أسماء الحروف سكون الاعجاز مالم تكن معمولة وهل هى معربة أم مبنية أم لا ولا خلاف مبنى على الاختلاف فى تفسير المعرب والمبنى فالخلاف لفظى ، وللناس فيما يعشقون مذاهب *

والبحث مستوفى فى كتبنا النحوية ، وقد كثر الكلام فى شأن أوائل السور والذى أطبق عليه الاكثر وهو مذهب سيبويه وغيره من المتقدمين أنها أسماء لها وسميت بها إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب فلو لم تكن وحيا من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها وذلك كما سموا بلام والد حارثة بن لام الطائى وبصاد النحاس وبقاف الجبل، واستدل عليه بأنها لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجى مع العربى ولم يكن القرآن بأسره بيانا وهدى ولما أمكن التحدى به وإن كانت مفهمة فاما أن يراد بها السور التى هى مستهلها على أنها ألقابها بناء على ذلك الاشعار أو غير ذلك والثانى باطل لأنه إما أن يكون المراد ما وضعت له فى لغة العرب وظاهر أنه ليس كذلك أو غيره وهو باطل لأن القرآن نزل بلسان عربى مبين

---

(١) قوله بأن يقابل الخ كذا بخطه وفيه مايحتاج الى التأمل اه مصححه (٢) وما قاله بشار فى وصف سكران يخط فى الطريق لام ألف فأراد يخط معوجا كلام ؛ ومستقيما كألف فافهم اه منه

فلا يحمل على ماليس فى لغتهم وعورض بوجوه، الأول أنا نجد سوراً كثيرة افتتحت (با آلم ـ وحم) والمقصود رفع الاشتباه، الثانى لو كانت أسماء لو ردت ولاشتهرت بها والشهرة بخلافها كسورة البقرة و آل عمران، الثالث أن العرب لم تتجاوز ما سموا به مجموع اسمين كبعلبك ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغتهم، الرابع أنه يؤدى إلى اتحاد الاسم والمسمى ، الخامس أن هذه الالفاظ داخلة فى السور وجزء الشيء متقدم على الشيء بالرتبة واسم الشيء متأخر عنه فيلزم أن يكون متقدما متأخراً معا وهو محال، وأجيب عن الاول بما يجاب عن الأعلام المشتركة من أنها ليست بوضع واحد ، وعن الثانى بأنه ورد عنه صلى الله تعالى عليه وسلم « يس قلب القرآن ومن قرأ حم حفظ إلى أن يصبح » وفى السنن « أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سجد فى (ص) » وإذا ثبت فى البعض ثبت فى الجميع إذ لا فارق مع أن شهرة أحد العلمين لا يضر علمية الآخر فكم من مسمى لا يعرف اسمه إلا بعد التنقير لاشتهاره بغيره كأبى هريرة وذى اليدين وعدم اشتهار بعضها لكونه مشتركا فترك لاحتياجه إلى ضميمة (كآلم) هنا، وعن الثالث بأن التسمية بثلاثة أسماء مثلا إنما تمتنع إذا ركبت وجعلت إسما واحدا فاما إذا نثرت نثر أسماء الاعداد فلا لأنها من باب التسمية بما حقه أن يحكى*

وقد وردت التسمية بثلاثة ألفاظ ـ كشاب قرناها ، وسر من رأى ، ودارا بجرد ـ وسوى سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من أسماء حروف المعجم، وعن الرابع بأن هذه التسمية من تسمية مؤلف بمفرد والمفرد غير المؤلف فلا اتحاد ألا ترى أنهم جعلوا اسم الحرف مؤلفا منه ومن غيره (كصاد) فهما متغايران ذاتا وصفة ، وعن الخامس بأن تأخر ماهو متقدم باعتبار آخر غير مستحيل والجزء مقدم من حيث ذاته مؤخر من حيث وصفه وهو الاسمية فلا محذور ، وقال بعضهم: كونها أسماء الحروف المقطعة أقرب إلى التحقيق لظهوره وعدم التجوز فيه وسلامته مما يرد على غيره ولأنه الامر المحقق وأوفق للطائف التنزيل لدلالته على الاعجاز قصداً ووقوع الاشتراك فى الاعلام من واضع واحد فانه يعود بالنقض على ماهو مقصود العلمية وكلام سيبويه وغيره ليس نصاً فيها لاحتمال أنهم أرادوا أنها جارية مجراها ـ كما يقولون ـ قرأت بانت سعاد و (قل هو الله أحد) أى ما أوله ذلك فلما غلب جريانها على الألسنة صارت بمنزلة الاعلام الغالبة فذكرت فى باب العلم وأثبتت لها أحكامه على أن ماذكر فى الاعتراض الثالث مما لا محيص عنه إذ عدم وجود التسمية بثلاثة أسماء وأربعة وخمسة فى كلام العرب مما لا شك فيه وما نقل عن سيبويه مجرد قياس محتاج للاثبات كما ذكره السيد السند، هذا ووراء هذين القولين أقوال أخشى من نقلها الملال والذى يغلب على الظن أن تحقيق ذلك علم مستور وسر محجوب عجزت العلماء ـ كما قال ابن عباس ـ عن إدراكه وقصرت خيول الخيال عن لحاقه، ولهذا قال الصديق رضى الله تعالى عنه: لكل كتاب سر وسر القرآن أوائل السور ، وقال الشعبي : سر الله تعالى فلا تطلبوه

بين المحبين سر ليس يفشيه قول ولا قلم للخلق يحكيه

فلا يعرفه بعد رسول الله ﷺ إلا الأولياء الورثة فهم يعرفونه من تلك الحضرة وقد تنطق لهم الحروف عما فيها كما كانت تنطق لمن سبح بكفه الحصى وكلمه الضب والظبى ﷺ كما صح ذلك من رواية أجدادنا أهل البيت رضى الله تعالى عنهم بل متى جنى العبد ثمرة شجرة قرب النوافل علمها وغيرها بعلم الله تعالى الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ، وماذكره المستدل سابقا من أنه لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل الخ فمهمل من القول وإن جل قائله لانه إن أراد إفهام جميع الناس فلا نسلم أنه موجود فى العلمية وإن أراد إفهام

المخاطب بها وهو هنا الرسول ﷺ فهو مما لا يشك فيه مؤمن وإن أراد جملة من الناس فيا حيهلا إذ أرباب الذوق يعرفونها وهم كثيرون فى المحمديين والحمد لله

نجوم سماء كلما انقض كوكب بدا كوكب تأوى اليه كواكبه

وجهل أمثالنا بالمراد منها لا يضر فان من الأفعال التى كلفنا بها مالا نعرف وجه الحكمة فيه كرمى الجمرات والسعى بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع والطاعة فى مثله أدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم فلم لا يجوز أن يأمرنا من لا يسئل عما يفعل جل شأنه بما لم نقف على معناه من الاقوال ويكون المقصود من ذلك ظهور كمال الانقياد من المأمور للآمر ونهاية التسليم والامتثال للحكيم القادر

لو قال تيها قف على جمر الغضى لوقفت ممتثلا ولم أتوقف

على أن فيه فائدة أخرى هى أن الانسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب، إذا لم يقف على المقصود منه مع القطع بأن المتكلم به حكيم فانه يبقى قلبه منقلبا اليه أبدا ومتلفتا نحوه سرمدا ومتفكرا فيه وطائرا الى وكره بقدامى ذهنه وخوافيه وباب التكليف اشتغال السر بذكر المحبوب والتفكر فيه وفى كلامه فلا يبعد أن يعلم الله تعالى أن فى بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة ومنة منه عليه جسيمة ربما يرقى بواسطتها إلى حظائر القدس ومعالم الأنس وأول العشق خيال وهذا لا ينافى كون القرآن عربيا مبينا مثلا لأنه بالنسبة إلى من علمت *

وأما التحدى فليس بجميع أجزائه وكون أول السورة مما ينبغى أن يكون مما يتحدى به غير مسلم، ومن عجائب هذه الفواتح أنها نصف حروف المعجم على قول وهى موجودة فى تسع وعشرين سورة عدد الحروف كلها على قول، واشتملت على أنصاف أصنافها من المهموسة والمجهورة والشديدة والمطبقة والمستعلية والمنخفضة وحروف القلقلة وقد تكلم الشيخ الأكبر قدس سره على سر عدد حروفها بالتكرار وعدد حروفها بغير تكرار وعلى جملتها فى السور وعلى أفرادها فى (ص) و(ق) و(ن) وتثنيتها فى (يس) و(طه) وأخواتها وجمعها من ثلاثة فصاعداً ولم بلغت خمس حروف ولم وصل بعضها وقطع بعض؟ فقال قدس سره فى فتوحاته أعاد الله تعالى علينا من طيب نفحاته ما محصله: إعلم أن مبادى السور المجهولة لا يعلم حقيقتها إلا أهل الصور المعقولة فجعلها تبارك وتعالى تسعا وعشرين سورة وهو كمال الصورة (والقمر قدرناه منازل) والتاسع والعشرون القطب الذى به قوام الفلك وهو علة وجوده وهو سورة آل عمران (آلم الله) ولولا ذلك ماثبتت الثمانية والعشرون وجملتها على تكرار الحروف ثمانية وسبعون حرفا فالثمانية حقيقة البضع قال ﷺ «الايمان بضع وسبعون» وهذه الحروف ثمانية وسبعون فلا يكمل عبد أسرار الايمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف فى سورها كما أنه إذا علمها من غير تكرار علم تنبيه الله فيها على حقيقة الايجاد وتفرد القديم سبحانه وتعالى بصفاته الأزلية فأرسلها فى قرآنه أربعة عشر حرفا مفردة مبهمة فجعل الثمانية لمعرفة الذات والسبع الصفات منا وجعل الأربعة للطبائع المؤلفة فجاءت اثنتا عشرة موجودة وهذا هو الانسان من هذا الفلك ومن فلك آخر متركب من أحد عشر ومن عشرة ومن تسعة ومن ثمانية حتى يصل إلى فلك الاثنين ولا يتحلل إلى الأحدية أبدا فانها مما انفرد بها الحق سبحانه ثم إنه تعالى جعل أولها الألف فى الخط والهمزة فى اللفظ وآخرها النون، فالألف لوجود الذات على كمالها لأنها غير مفتقرة إلى حركة، والنون لوجود الشطر من العالم وهو عالم التركيب وذلك نصف الدائرة الظاهرة لنا من الفلك والنصف الآخر النون المعقولة عليها التى لو ظهرت للحس وانتقلت إلى عالم الروح لكانت دائرة محيطة ولكن أخفى هذه النون الروحانية التى بها كمال الوجود وجعلت نقطة النون المحسوسة دالة عليها

فالألف كاملة من جميع وجوهها والنون ناقصة فالشمس كاملة والقمر ناقص لأنه محو فصفة ضوئه معارة وهى الامانة التى حملها وعلى قدر محوه وسراره إثباته وظهوره ثلاثة لثلاثة فثلاثة غروب القمر القلبي الالهى فى الحضرة الأحدية وثلاثة طلوع القمر القلبي الالهى فى الحضرة الربانية ومابينهما فى الخروج والرجوع قدمابقدم لايختل أبدا ثم جعل سبحانه وتعالى هذه الحروف على مراتب منها موصول ومنها مقطوع ومنها مفرد ومثنى ومجموع ثم نبه أن فى كل وصل قطعاً وليس فى كل قطع وصل فكل وصل يدل على فصل وليس كل فصل يدل على وصل والوصل والفصل فى الجمع وغير الجمع والفصل وحده فى عين الفرق فما أفرده من هذا فاشارة إلى فناء رسم العبد أزلا وما أثبته فاشارة إلى وجود رسم العبودية حالا وماجمعه فاشارة إلى الأبد بالموارد التى لاتتناهى والافراد للبحر الأزلى والجمع للبحر الابدى والمثنى للبرزخ المحمدى الانسانى والألف فيما نحن فيه إشارة إلى التوحيد والميم إشارة إلى الملك الذى لايبيد واللام بينهما واسطة ليكون بينهما رابطة، فانظر إلى السطر الذى يقع عليه الخط من اللام فتجد الألف إليه ينتهى أصلها وتجد الميم منه يبتدىء نشوؤها ثم تنزل من أحسن تقويم وهو موضع السطر إلى أسفل سافلين منتهى تعريف الميم ونزول الألف إلى السطر مثل قوله «ينزل ربنا إلى السماء الدنيا» وهو أول عالم التركيب لأنه سماء آدم عليه السلام ويليه فلك النار فلذلك نزل إلى أول السطر فانه سبحانه وتعالى نزل من مقام الاحدية إلى مقام إيجاد الخليفة نزول تقدس وتنزيه لانزول تمثيل وتشبيه وكانت اللام واسطة وهى نائبة مناب المكون والكون فهى القدرة التى عنها وجد العالم فأشبهت الألف فى النزول إلى أول السطر؛ ولما كانت ممتزجة من المكون والكون فانه سبحانه وتعالى لايتصف بالقدرة على نفسه وإنما هو قادر على خلقه فكان وجه القدرة مصروفا إلى الخلق فلابد من تعلقها بهم. ولما كانت حقيقتها لاتتم بالوصول الى السطر فتكون هى والألف على مرتبة واحدة طلبت بحقيقتها النزول تحت السطر أو عليه كما نزل الميم فنزلت إلى إيجاده ولم تتمكن أن تنزل على صورته فكان لايوجد عنها إلا الميم فنزلت نصف دائرة حتى بلغت الى السطر من غير الجهة التى نزلت منها فصارت نصف فلك محسوس تطلب نصف فلك معقول فكان منهما فلك دائر فكان العالم كله فى ستة أيام أجناسا من أول يوم الأحد إلى آخر يوم الجمعة وبقى يوم السبت للانتقال من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال فصار الٓمٓ فلكا محيطا من ورائه علم الذات والصفات والافعال والمفعولات فمن قرأها بهذه الحقيقة حضر بالكل للكل مع الكل إلى آخر ماقال، وذكر فى كتاب الاسرا إلى المقام الأسرى مايشير إلى دقائق أفكار وخفايا أسرار مبنية على أعداد الحروف وهى ثلاثة آلاف وخمسمائة واثنين وثلاثين (١) وأول التفصيل من نوح إلى إشراق يوح ثم إلى آخر التركيب الذى نزل فيه الكلمة والروح فبعد عدده تضربه وتجمعه وتحط منه طرحا وتضعه يبدو لك تمام الشريعة حتى إلى انخرام الطبيعة، ومما يستأنس به لذلك مارواه العز بن عبد السلام أن عليا رضى الله تعالى عنه استخرج وقعة معاوية من (حمعسق) واستخرج ابو الحكم عبد السلام بن برجان فى تفسيره فتح بيت المقدس سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة من قوله تعالى: (الٓمٓ غلبت الروم) وذكر الشيخ قدس سره كيفية استخراج ذلك بغير الطريق الذى ذكره وهو أن تأخذ عدد (الٓمٓ) بالجزم الصغير فيكون ثمانية وتجمعها إلى ثمانية البضع فى الآية فتكون ستة عشر فتزيل الواحد الذى للألف للأس فتبقى خمسة عشر فتمسكها عندك ثم ترجع إلى العمل فى ذلك بالجمل الكبير وهو الجزم فتضرب ثمانية البضع فى أحد وسبعين واجعل ذلك كله سنين يخرج لك فى اضرب خمسمائة وثمانية وستون سنة فتضيف اليها الخمسة عشر التى مسكتها عندك فتصير ثلاثة وثمانين وخمسمائة

---

(١) قوله واثنين وثلاثين كذا بخط المؤلف ولعله سبق قلم منه إذ مقامه الرفع فيقال واثنان وثلاثون اه مصححه

سنة وهو زمان فتح بيت المقدس على قراءة غلبت بفتح الغين واللام وسيغلبون بضم الياء وفتح اللام انتهى
وإذا علمت أن هذه الفواتح السر الأعظم والبحر الخضم والنور الأتم

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم

﴿فاعلم﴾ أن كل ماذكر الناس فيها رشفة من بحار معانيها ومن ادعى قصراً فمن قصوره أو زعم أنه أتى بكثير فمن قلة نوره والعارف يقول باندماج جميع ما ذكروه فى صدف فرائدها وامتزاج سائر ماسطروه فى طمطام فوائدها فان شئت فقل كما أنها مشتملة على هاتيك الاسرار يشير كل حرف منها إلى اسم من أسمائه تعالى وإن شئت فقل أتى بها هكذا لتكون كالايقاظ وقرع العصا لمن تحدى بالقرآن وإن شئت فقل جاءت كذلك ليكون مطلع مايتلى عليهم مستقلا بضرب من الغرابة انموذجا لمافى الباقى من فنون الاعجاز فان النطق بأنفس الحروف فى تضاعيف الكلام وإن كان على طرف الثمام يتناوله الخواص والعوام لكن التلفظ بأسمائها إنما يتأتى ممن درس وخط وأما من لم يحم حول ذلك قط فأعز من بيض الانوق وأبعد من مناط العيوق ولاسيما إذا كان على نمط عجيب وأسلوب غريب منبىء عن سر سرى مبنى على نهج عبقرى بحيث يحار فيه أرباب العقول ويعجز عن إدراكه ألباب الفحول وان شئت فقل فيها جلب لاصغاء الاذهان وإلجام كل من يلغو من الكفار عند نزول القرآن لأنهم إذا سمعوا مالم يفهموه من هذا النمط العجيب تركوا اللغط وتوفرت دواعيهم للنظر فى الأمر المناسب بين حروف الهجاء التى جاءت مقطعة وبين مايجاورها من الكلم رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل وفى ذلك ردّ شر كثير من عنادهم وعتوهم ولغوهم الذى كان إذ ذاك يظهر منهم وفى ذلك رحمة منه تعالى للمؤمنين ومنة للمستبصرين وإن شئت فقل إن بعض مركباتها بالمعنى الذى يفهمه أهل الله تعالى منها يصح إطلاقه عليه سبحانه فيجرى ماروى عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال يا كهيعص وياحمعسق على ظاهره، وإن أبيت فقل المراد يامنزلها وإن شئت فقل غير ذلك حدث عن البحر ولا حرج *

وعندى فيما نحن فيه لطائف وسبحان من لا تتناهى أسرار كلامه فقد أشار سبحانه بمفتتح الفاتحة حيث أتى به واضحا إلى اسمه الظاهر وبمبدأ سورة البقرة إلى اسمه الباطن فهو الأول والآخر والظاهر والباطن وأشار بتقديم الأول إلى أن الظاهر مقدم وبه عموم البعثة نحن نحكم بالظاهر والله تعالى يتولى السرائر، وأيضاً فى الأول إشارة إلى مقام الجمع وفى الثانى رمز إلى الفرق بعد الجمع وأيضا افتتاح هذه السورة بالمبهم ثم تعقيبه بالواضح فيه أتم مناسبة لقصة البقرة التى سميت السورة بها (وإذ قتلتم نفسا فأدارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون) وأيضا فى الحروف رمز إلى ثلاثة أشياء فالألف إلى الشريعة واللام إلى الطريقة والميم إلى الحقيقة فهناك يكون العبد كالدائرة نهايتها عين بدايتها وهو مقام الفناء فى الله تعالى بالكلية وأيضا الألف من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو آخرها فيشير بها إلى أن أول ذكر العبد ووسطه وآخره لا ينبغى إلا لله عز وجل، وأيضا فى ذلك إشارة إلى سر التثليث فالألف مشير إلى الله تعالى واللام إلى جبريل والميم إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وقد قال جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه: فى الألف ست صفات من صفات الله تعالى الابتداء والله تعالى هو الاول والاستواء والله تعالى هو العدل الذى لايجور والانفراد والله تعالى هو الفرد وعدم الاتصال بحرف وهو سبحانه بائن عن خلقه وحاجة الحروف اليها مع عدم حاجتها وأنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى ومعناها الألفة وبالله تعالى الائتلاف، وبقيت أسرار وأى أسرار يغار عليها العارف الغيور

من الأغيار * ومن الظرائف أن بعض الشيعة استأنس بهذه الحروف لخلافة الامير على كرم الله تعالى وجهه فانه إذا حذف منها المكرر يبقى مايمكن أن يخرج منه (صراط على حق نمسكه) ولك أيها السنى أن تستأنس بها لما أنت عليه فانه بعد الحذف يبقى ما يمكن أن يخرج منه مايكون خطابا للشيعى وتذكيراً له بماورد فى حق الاصحاب رضى الله تعالى عنهم أجمعين وهو (طرق سمعك النصيحة) وهذا مثل ماذكروه حرفا بحرف وإن شئت قلت (صح طريقك مع السنة) ولعله أولى وألطف، وبالجملة عجائب هذه الفواتح لاتنفد ولا يحصرها العد

وكل يدعى وصلا لليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا

وقد اختلف الناس فى إعرابها حسبما اختلفت أقوالهم فيها فان جعلت أسماء للسور مثلا كان لها حظ من الاعراب رفعا ونصبا وجرا فالرفع على أنها خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف والنصب بتقدير فعل القسم أو فعل يناسب المقام وجاز النصب بتقدير فعل القسم فيما وقع بعده مجرور مع الواو نحو (ق والقرآن) مع أنه يلزم المخالفة بين المتعاطفين فى الاعراب إن جعلت الواو للعطف واجتماع قسمين على شىء واحد إن جعلت للقسم وهو مستكره كما قاله الخليل وسيبويه لأن المعطوف عليه فى محل يقع فيه المجرور فيكون العطف على المحل ويقدر الجواب من جنس مابعد إن كانت للقسم أو لا حاجة للتقدير ويكتفى بجواب واحد إذ لامانع من جعل أحد القسمين مؤكداً للآخر من غير عطف أو يقال هما لما كانا مؤكدين لشىء واحد وهو الجواب جاز ذلك ولا وجه وجيه للاستكراه وإن كان للضلالة أب فالتقليد أبوها والجر على إضمار حرف القسم وقول ابن هشام أنه وهم لأن ذلك مختص عند البصريين باسم الله سبحانه وبأنه لا جواب للقسم فى سورة البقرة ونحوها ولا يصح جعل ما بعد جوابا وحذفت اللام كحذفها فى قوله :

ورب السموات العلى وبروجها والأرض وما فيها المقدر كائن

لأن ذلك على قلته مخصوص باستطالة القسم وهم لايخفى على الوليد إذ مذهبنا كوفى واتباع البصرى ليس بفرض وكثيراً ما يستغنى عن الجواب بما يدل عليه والمقسم عليه مضمون ما بعده وهو قرينة قريبة وبهذا صرح فى التسهيل وشروحه، وحديث الاستطالة ليس بلازم بل هو الأغلب كما صرح به ابن مالك *

ثم ما كان من هذه الفواتح مفرداً كص أو موازنا له كحم بزنة قابيل يتأتى فيه الاعراب لفظا أو محلا بأن يسكن حكاية لحاله قبل ويقدر إعرابه وهو غير منصرف للعلمية والتأنيث وما خالفهما نحو كهيعص يحكى لاغير وجازت الحكاية فى هذه الاسماء مع أنها مختصة بالأعلام التى نقلت من الجمل كتأبط شراً لرعاية صورها المنبئة عن نقلها إلى العلمية وفى الألفاظ التى وقعت أعلاما لأنفسها كضرب فعل ماض لحفظ المجانسة مع المسمى فى الاشعار بأنها لم تنقل عن أصلها بالكلية لأنها لكثرة استعمالها معدودة موقوفة صارت هذه الحالة كأنها أصل فلما جعلت أعلاما جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة تنبيها على أن فيها سمة من ملاحظة الأصل وهو الحروف المبسوطة والمقصد الايقاظ وقرع العصا فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الأسماء أعلاما للسور وإلا فلم تجز الحكاية كذا فى الحواشى الشريفية ولإطباق النحاة على أن المفردات تحكى بعد من وأى الاستفهاميتين وبدونهما كقولهم دعنا من تمرتان مخالف لدعوى الاختصاص التى حكاها كما لا يخفى وإن أبقيت على معانيها مسرودة على نمط التعديد لم تعرب لعدم المقتضى والعامل وكذا إذا جعلت أبعاضا على الصحيح (١) أو مزيدة

(١) وقيل لها محل لتنزيلها منزلة ما هى أبعاض له وهو واه وان ذهب اليه صاحب الدر المصون اه منه

للفصل مثلا نعم إن قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كانت فى حيز الرفع على ما مر وإن جعلت مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا أو مجرورا على اللغتين فى الله لافعلن وهل ذلك المجموع نحو (آلم) و (حم) أو للألف والحاء مثلا على طريق الرمان حلو حامض؟ خلاف والظاهر الأول وجوز بعضهم الرفع بالابتداء والخبر قسمى محذوفا وتصريح الرضى باختصاص ذلك فيما إذا كان المبتدأ صريحاً فى القسمية يجعله غير مرتضى، وجعل بعضهم النصب فى البعض مخصوصاً بما إذا لم يمنع مانع كما فى (ص والقرآن) فيتعين الجر للزوم المخالفة بين المتعاطفين واجتماع القسمين حينئذ وفيه ماتقدم فلا تغفل، وبقيت أقوال مبنية على أقوال لا أظنها تخفى عليك إن أحطت خبراً بما قدمناه لديك فتدبر، وفى كون هذه الفواتح آية خلاف فقال الكوفيون: (آلم) آية أينما وقعت وكذلك آلمص وطسم وأخواتها وطه ويس وحم وأخواتها وكهيعص آية وحم عسق آيتان وأما آلمر وأخواتها الخمس فليست بآية وكذلك طس وص وق ون، وقال البصريون: ليس شىء من ذلك آية وفى المرشد أن الفواتح فى السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة وليس بشىء كقول بعض أن آلم فى آل عمران ليست بآية

﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ٢﴾ جملة مستأنفة وابتداء كلام أو متعلقة بما قبلها وفيه احتمالات أطالوا فيها وكتاب الله تعالى يحمل على أحسن المحامل وأبعدها من التكلف وأسوغها فى لسان العرب وذلك إشارة إلى الكتاب الموعود به صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله تعالى: (إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا) كما قال الواحدى أو على لسان موسى وعيسى عليهما السلام لقوله تعالى: (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) الآية ويؤيده ماروى عن كعب عليكم بالقرآن فانه فهم العقل ونور الحكمة وينابيع العلم وأحدث الكتب بالله عهدا، وقال فى التوراة يا محمد إنى منزل عليك توراة حديثة تفتح بها أعينا عميا وآذانا صما وقلوبا غلفا كما قاله غير واحد أو إلى ما بين أيدينا والاشارة بذلك للتعظيم وتنزيل البعد الرتبى منزلة البعد الحقيقى كما فى قوله تعالى: (فذلكن الذى لمتننى فيه) كما اختاره فى المفتاح أو لأنه لما نزل عن حضرة الربوبية وصار بحضرتنا بعد ومن أعطى غيره شيئاً أو أوصله اليه أو لاحظ وصوله عبر عنه بذلك لأنه بانفصاله عنه بعيد أو فى حكمه، وقد قيل: كل ماليس فى يديك بعيد *

ولما لم يتأت هذا المعنى فى قوله تعالى (هذا كتاب أنزلناه) لأنه إشارة إلى ما عنده سبحانه لم يأت بذلك مع بعد الدرجة وهذا الذكر حروف التهجى فى الأول وهى تقطع بها الحروف وهو لا يكون إلا فى حقنا وعدم ذكرها فى الثانى فلذا اختلف المقامان وافترقت الاشارتان كما قاله السهيلى، وهو عند قوم تحقيق ويرشدك إلى ما فيه عندى نظر دقيق وأبعد بعضهم فوجه البعد بأن القرآن لفظ وهو من قبيل الاعراض السيالة الغير القارة فكل ماوجد منه اضمحل وتلاشى وصار منقضيا غائبا عن الحس وماهو كذلك فى حكم البعيد، وقيل لأن صيغة البعيد والقريب قد يتعاقبان كقوله تعالى فى قصة عيسى عليه السلام: (ذلك نتلوه عليك) ثم قال تعالى: (إن هذا لهو القصص الحق) وله نظائر فى الكتاب الكريم ونقله الجرجانى عن طائفة وأنشدوا:

أقول له والرمح يأطر متنه　　تأمل خفافا إننى أنا ذلكا

وليس بنص لاحتمال أن يكون المراد إننى أنا ذلك الذى كنت تحدث عنه وتسمع به، وقول الامام الرازى: إن ذلك للبعيد عرفا لا وضعا لحمله هنا على مقتضى الوضع اللغوى لا العرفى مخالف لما نفهمه من كتب أرباب العربية وفوق كل ذى علم عليم والقول بأن الاشارة إلى التوراة والانجيل - كما نقل عن عكرمة - إن كان قد ورد فيه حديث صحيح قبلناه وتكلفنا له وإلا ضربنا به الحائط وما كل احتمال يليق، وأغرب مارأيناه فى توجيه الاشارة أنها إلى الصراط

المستقيم فى الفاتحة كأنهم لما سألوا الهداية لذلك قيل لهم ذلك الصراط الذى سألتم الهداية اليه هو الكتاب وهذا إن قبلته يتبين به وجه ارتباط سورة البقرة بسورة الحمد على أتم وجه وتكون الاشارة إلى ماسبق ذكره والذى تنفتح له الآذان أنه إشارة إلى القرآن ووجه البعد ماذكره صاحب المفتاح ونور القرب يلوح عليه، والمعتبر فى أسماء الاشارة هو الاشارة الحسية التى لا يتصور تعلقها إلا بمحسوس مشاهد فان أشير بها إلى ما يستحيل إحساسه نحو (ذلكم الله ربكم) أو إلى محسوس غير مشاهد نحو (تلك الجنة) فلتصييره كالمشاهد وتنزيل الاشارة العقلية منزلة الحسية كما فى الرضى فالاشارة هنا لا تخلو عن لطف، وقول بعضهم ان اسم الاشارة إذا كان معه صفة له لم يلزم أن يكون محسوسا ـ وهم محسوس ـ والكتاب كالكتب مصدر كتب ويطلق على المكتوب كاللباس بمعنى الملبوس والكتب ـ كما قال الراغب ـ ضم أديم إلى أديم بالخياطة، وفى المتعارف ضم الحروف بعضها إلى بعض والاصل فى الكتابة النظم بالخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضه إلى بعض باللفظ ولذا يستعار كل واحد للآخر ولذا سمي كتاب الله وإن لم يكن كتابا والكتاب هنا إما باق على المصدرية وسمى به المفعول للمبالغة أو هو بمعنى المفعول وأطلق على المنظوم عبارة قبل أن تنظم حروفه التى يتألف منها فى الخط تسمية بما يؤل اليه مع المناسبة وقول الامام ـ إن اشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمى الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر الشبهات أو لانه اجتمع فيه جميع العلوم أو لان الله تعالى ألزم فيه التكاليف على الخلق ـ كلام ملفق لايخفى مافيه، ويطلق الكتاب كالقرآن على المجموع المنزل على النبي المرسل ﷺ وعلى القدر الشائع بين الكل والجزء ولا يحتاج هنا إلى ماقيل فى دفع المغالطة المعروفة بالجذر الاصم ولا أرى فيه بأسا إن احتجته واللام فى الكتاب للحقيقة مثلها فى أنت الرجل والمعنى ذلك هو الكتاب الكامل الحقيق بأن يخص به اسم الكتاب لغاية تفوقه على بقية الافراد فى حيازة كمالات الجنس حتى كأن ماعداه من الكتب السماوية خارج منه بالنسبة اليه، وقال ابن عصفور: كل لام وقعت بعد اسم الاشارة وأى فى النداء وإذا الفجائية فهى للعهد الحضورى وقرىء تنزيل الكتاب، والريب الشك، وأصله مصدر رابنى الشيء إذا حصل فيك الريبة وهى قلق النفس ومنه ريب الزمان لنوائبه فهو مما نقل من القلق الى ماهو شبيه به ويستعمل أيضا لما يختلج فى القلب من أسباب الغيظ، وقول الامام الرازى: إن هذين قد يرجعان إلى معنى الشك لان مايخاف من الحوادث محتمل فهو كالمشكوك وكذلك مااختلج فى القلب فانه غير مستيقن مستيقن رده، فالمنون من الريب أو يشك فيه ويختلج فى القلب من أسباب الغيظ على الكفار مثلا مما (لاريب فيه) أوفيه ريب وفرق أبو زيد بين رابنى وأرابنى فيقال رابنى من فلان أمر إذا كنت مستيقنا منه بالريب وإذا أسأت به الظن ولم تستيقن منه قلت أرابنى وعليه قول بشار:

أخوك الذى إن ربته قال إنما أراب وإن عاتبته لان جانبه

وبعض فرق بين الريب والشك بأن الريب شك مع تهمة، وقال الراغب: الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر بأمارة، والمرية التردد فى المتقابلين وطلب الامارة من مرى الضرع أى مسحه للدر، والريب أن يتوهم فى الشيء ثم ينكشف عما توهم فيه، وقال الجولى: يقال الشك لما استوى فيه الاعتقادان أو لم يستويا ولكن لم ينته أحدهما الدرجة الظهور الذى تنبنى عليه الأمور والريب لما لم يبلغ درجة اليقين وإن ظهر نوع ظهور ولذا حسن هنا (لاريب فيه) للاشارة إلى أنه لا يحصل فيه ريب فضلا عن شك ونفى سبحانه الريب فيه مع كثرة المرتابين ـ لا كثرهم الله تعالى ـ على معنى أنه فى علو الشأن وسطوع البرهان بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر

فی كونه وحيا من الله تعالى لا أن لا يرتاب فيه حتى لا يصح و يحتاج الى تنزيل وجود الريب عن البعض منزلة العدم لوجود ما يزيله، وقيل إنه على الحذف كأنه قال لا سبب ريب فيه لان الأسباب التی توجبه فی الكلام التلبيس و التعقيد والتناقض و الدعاوی العارية عن البرهان و كل ذلك منتف عن كتاب الله تعالى، وقيل معناه النهی وإن كان لفظه خبراً أی لا ترتابوا فيه على حد (لا رفث ولا فسوق) وقيل معناه لا ريب فيه للمتقين فالظرف صفة والمتقين خبر ﴿ وهدى ﴾ حال من الضمير المجرور أی لا ريب كائنا فيه للمتقين حال كونه هاديا وهی حال لازمة فيفيد انتفاء الريب فی جميع الأزمنة والاحوال و يكون التقييد كالدليل على انتفاء الريب و (لا) لنفی اتصاف الاسم بالخبر لا لنفی قيد الاسم فلا تتوجه اليه ليختل المعنى نعم هو قول قليل الجدوى مع أن الغالب فی الظرف الذی بعد لا هذه كونه خبرا وإنما لم يقل سبحانه لا فيه ريب على حد (لا فيها غول) لأن التقديم يشعر بما يبعد عن المراد وهو أن كتابا غيره فيه الريب كما قصد فی الآية تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بأنها لا تغتال العقول كما تغتالها فليس فيها ما فی غيرها من العيب قاله الزمخشری، وبعضهم لم يفرق بين ليس فی الدار رجل وليس رجل فی الدار حتى أنكر أبو حيان إفادة تقديم الخبر هنا الحصر وهو مما لا يلتفت اليه، وقرأ سليم أبو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع وهو لكونه نقيضاً لريب فيه وهو محتمل لان يكون إثباتا لفرد ونفيه يفيد انتفاءه فلا يوجب الاستغراق كما فی القراءة المشهورة ولهذا جاز لا رجل فی الدار بل رجلان دون لا رجل فيها بل رجلان فلا لعموم النفی لا لنفی العموم والوقف على (فيه) هو المشهور وعليه يكون الكتاب نفسه هدى وقد تكرر ذلك فی التنزيل وعن نافع وعاصم الوقف على (لا ريب) ولا ريب فی حذف الخبر، وذهب الزجاج إلى جعل (لا ريب) بمعنى حقا فالوقف عليه تام إلا أنه أيضا دون الاول، وقرأ ابن كثير فيهی بوصل الهاء ياء فی اللفظ وكذلك كل هاء كناية قبلها ياء ساكنة فان كان قبلها ساكن غير الياء وصلها بالواو ووافقه حفص فی (فيه مهانا) وملاقيه، وسأصليه، والباقون لا يشبعون وإذا تحرك ما قبل الهاء أشبعوه، وقرأ الزهری وابن جندب بضم الهاء من الكنايات فی جميع القرآن على الاصل ﴿ والهدى ﴾ فی الاصل مصدر هدى أو عوض عن المصدر وكل فی كلام سيبويه ولم يجىء من المصادر بهذه الزنة إلا قليل كالتقى، والسرى، والبكى بالقصر فی لغة ولقى كما قال الشاطبی وأنشد :

وقد زعموا حلما لقاك فلم أزد بحمد الذی أعطاك حلما ولا عقلا

والمراد منه هنا اسم الفاعل بأحد الوجوه المعروفة فی أمثاله وهو لفظ مؤنث عند ابن عطية ومذكر عند اللحيانی وبنو أسد يؤنثون كما قال الفراء فهو كالهداية وقد تقدم معناها وفی الكشاف هی الدلالة الموصلة إلى البغية واستدل عليه بثلاثة وجوه، الاول وقوع الضلال فی مقابله كما فی قوله تعالى: (لعلى هدى أو فی ضلال) والضلال عبارة عن الخيبة وعدم الوصول إلى البغية فلو لم يعتبر الوصول فی مفهوم الهدى لم يتقابلا لجواز الاجتماع بينهما، والثانی أنه يقال مهدی فی موضع المدح كمهتد ومن حصل له الدلالة من غير الاهتداء لا يقال له ذلك فعلم أن الايصال معتبر فی مفهومه، والثالث أن اهتدى مطاوع هدى ولن يكون المطاوع فی خلاف معنى أصله ألا ترى إلى نحو كسره فانكسر وفيه بحث أما أولا فلان المذكور فی مقابلة الضلالة هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء مجازاً أو اشتراكا وكلامنا فی المتعدی ومقابله الاضلال ولا استدلال به إذ ربما يفسر بالدلالة على ما لا يوصل ولا يجعله ضالا على أنه لو فسرت الهداية بمطلق الدلالة على ما من شأنه الايصال أوصل أم لا، وفسر الضلال المقابل لها ـ تقابل الايجاب والسلب ـ بعدم تلك الدلالة المطلقة لزم منه عدم الوصول لان سلب الدلالة المطلقة سلب للمقيدة إذ سلب الاعم يستلزم سلب الاخص فليس فی هذا التقابل ما يرجح المدعی، وأما ثانيا فلأ نا لا نسلم أن الضلالة عبارة عن الخيبة

الخ بل هو العدول عن الطريق الموصل إلى البغية فيكون الهدى عبارة عن الدلالة على الطريق الموصل، نعم إن عدم الوصول إلى البغية لازم للضلالة ويجوز أن يكون اللازم أعم، وأما ثالثا فلأنه لا يلزم من عدم إطلاق المهدى إلا على المهتدى أن يكون الوصول معتبراً فى مفهوم الهدى لجواز غلبة المشتق فى فرد من مفهوم المشتق منه ، وأما رابعا فلأنا لا نسلم أن اهتدى مطاوع هدى بل هو من قبيل أمره فأتمر من ترتب فعل يغاير الاول فان معنى هداه فاهتدى دله على الطريق الموصل فسلكه بدليل أنه يقال هداه فلم يهتد على أن جمعا يعتد بهم قالوا: لا يلزم من وجود الفعل وجود مطاوعه مطلقا ففى المختار لا يجب أن يوافق المطاوع أصله ويجب فى غيره ويؤيده قوله تعالى (وما نرسل بالآيات إلا تخويفا) مع قوله سبحانه (ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغيانا) فقد وجد التخويف بدون الخوف ولا يقال كسرته فما انكسر والفرق بينهما مفصل فى عروس الافراح، وأما خامساً فلأن ما ذكره معارض بما فيه الهداية وليس فيه وصول إلى البغية وقدم بعضه ولهذا اختلفوا هل هى حقيقة فى الدلالة المطلقة مجاز فى غيرها أو بالعكس أو هى مشتركة بينهما أو موضوعة لقدر مشترك؟ وإلى كل ذهب طائفة، قيل (١) والمذكور فى كلام الاشاعرة أن المختار عندهم ما ذكر فى الكشاف وعند المعتزلة ما ذكرناه والمشهور هو العكس ـ والتوفيق بأن كلام الاشاعرة فى المعنى الشرعى والمشهور مبنى على المعنى اللغوى أو العرفى ـ يخدشه اختيار صاحب الكشاف مع تصلبه فى الاعتزال ما اختاره مع أن الظاهر فى القرآن المعنى الشرعى فالاظهر للموفق عكس هذا التوفيق، والحق عند أهل الحق أن الهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين وعدم الاهلاك وبه يندفع كثير من القال والقيل ﴿والمتقين﴾ جمع متق اسم فاعل من وقاه فاتقى ففاؤه واو ولامه ياء، والوقاية لغة الصيانة مطلقا وشرعا صيانة المرء نفسه عما يضر فى الآخرة والمراتب متعددة لتعدد مراتب الضرر فأولاها التوقى عن الشرك، والثانية التجنب عن الكبائر ـ ومنها الاصرار على الصغائر ـ والثالثة ما أشير اليه بما رواه الترمذى عنه ﷺ «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به بأس» وفى هذه المرتبة يعتبر ترك الصغائر ولذا قيل :

خــل الذنوب كبيرها وصغيرها فهو التقى
واصنع كماش فوق أر ض الشوك يحذر ما يرى
لا تحقرن صغيرة إن الجبال من الحصى

وفى هذه المرتبة اختلفت عبارات الاكابر، فقيل: التقوى أن لا يراك الله حيث نهاك ولا يفقدك حيث أمرك ، وقيل: التبرى عن الحول والقوة، وقيل: التنزه عن كل ما يشغل السر عن الحق، وفى هذا الميدان تراكضت أرواح العاشقين وتفانت أشباح السالكين حتى قال قائلهم :

ولو خطرت لى فى سواك إرادة على خاطرى سهواً حكمت بردتى

وهداية الكتاب المبين شاملة لارباب هذه المراتب أجمعين فان أريد بكونه (هدى للمتقين) إرشاده إياهم إلى تحصيل المرتبة الأولى فالمراد بهم المشارفون مجازاً لاستحالة تحصيل الحاصل وإيثاره على العبارة المعربة عن ذلك للايجاز ، وتصدير السورة الكريمة بذكر أوليائه تعالى وتفخيم شأنهم واعتبار المشارفة بالنظر إلى زمان نسبة الهدى فلا ينافى حسن التعقيب بـ(الذين يؤمنون) لأن ذلك كما قيل بالنظر إلى زمان إثبات تلك النسبة كما يقال قتل قتيلا (٢) دفن فى موضع كذا وربما جعل التقدير هم الذين فى جواب من المتقون وحمل الكل على

(١) قائله الجلال الدوانى اه منه (٢) قوله قتل قتيلا كذا بخطه اه مصححه

المشارفة يأباه السوق وقد يقال المتقين مجاز بالمشارفة والصفة ترشيح بلا مشارفة ولا تجوز كما هو المعهود فى أمثاله أونقول هو على حد نبينامحمد صلى الله تعالى عليه وسلم الشفيع يوم المحشر فلا إشكال وإن أريد به إرشاده إلى تحصيل إحدى المرتبتين الأخيرتين فان عنى بالمتقين أصحاب المرتبة الأولى تعينت الحقيقة وإن عنى بهم أصحاب أحدى الطبقتين الأخيرتين تعين المجاز لأن الوصول اليهما إنما يتحقق بهدايته المرقية ، وكذا الحال فيما بين المرتبة الثانية والثالثة فان أريد بالهدى الارشاد إلى تحصيل المرتبة الثالثة فان عنى بالمتقين أصحاب المرتبة الثانية تعينت الحقيقة وإن عنى بهم أصحاب المرتبة الثالثة تعين المجاز، ولفظ الهداية حقيقة فى جميع الصور وأما إن أريد بكونه هدى لهم تثبيتهم على ماهم عليه وإرشادهم إلى الزيادة فيه على أن يكون مفهومها داخلا فى المعنى المستعمل فيه فهو مجاز لامحالة ولفظ (المتقين) حقيقة على كل حالة كذا حققه مولانا مفتى الديار الرومية ومنه يعلم اندفاع ماقيل أن الهداية إن فسرت بالدلالة الموصلة يقتضى أن يكون (هدى للمتقين) دالا على تحصيل الحاصل كأنه قيل دلالة موصلة إلى المطلوب للواصلين اليه وإن فسرت بالدلالة على مايوصل كان هناك محذور آخر فان المهتدى إلى مقصوده يكون دلالته على ما يوصله اليه لغواً، ووجه الاندفاع ظاهر لكن حقق بعض المحققين أن الاظهر أنه لاحاجة إلى التجوز هنا لأنه إذا قيل السلاح عصمة للمعتصم والمال غنى للغنى على معنى سبب غناه وعصمته لم يلزم أن يكون السلاح والمال سببى عصمة وغنى حادثين غير ماهما فيه ، فما نحن فيه غير محتاج للتأويل وليس من المجاز فى شيء إذ المتقى مهتد بهذا الهدى حقيقة ، وقد اختلف أهل العربية والأصول فى الوصف المشتق هل هو حقيقة فى الحال أو الاستقبال وهل المراد زمان النسبة أو التكلم من غير واسطة بينهما؟ والذى عليه المحققون انه زمان النسبة، وقد ذهب السبكى والكرمانى إلى أن من قتل قتيلا فله سلبه حقيقة وخطأ من قال أنه مجاز ولا يقال انه لامفاد لاثبات القتل لمقتول به لأن قصد البليغ بمعونة القرينة العقلية أن القتل المتصف به صادر عن هذا القاتل دون غيره فكأنه قيل لم يشاركه فيه غيره فسلبه له دون غيره، ومن هنا جعل المعنى فيما نحن فيه لاهدى للمتقين إلا بكتاب الله تعالى المتلألىء نور هدايته الساطع برهان دلالته وإذا علق حكم على اسم الاشارة الموصوف نحو عصرت هذا الخل مثلا فهناك تعليقان فى الحقيقة تعليق الحكم السابق بذات المشار اليه وتعليق الاشارة والمعتبر زمان الاشارة لازمان الحكم السابق فاذا صح إطلاق الخل على المشار اليه واتصافه بالخلية مثلا فى زمان الاشارة -مع قطع النظر- عن الحكم السابق كان حقيقة وإلا فمجاز فافهم وتدبر.

ثم لايقدح فى كونه هدى مافيه من المجمل والمتشابه لانه لايستلزم كونه هدى هدايته باعتبار كل جزء منه فيجوز أن يذكر فيه مافيه ابتلاء لذوى الالباب من الفحول بما لاتصل اليه الافهام والعقول أو لان ذلك لاينفك عن بيان المراد منه كما ذهب اليه الشافعية فهو بعد التبيين هدى وتوقف هدايته على شيء لايضر فيها كما أنه على رأى متوقف على تقدم الايمان بالله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فقد نص الامام على أنه (١) كل مايتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لايكون القرآن هدى فيه كمعرفة ذات الله وصفاته ومعرفة النبوات لئلا يلزم الدور إلا أن يكون هدى فى تأكيد ما فى العقول والاعتداد به ، وبعض صحح أن القرآن فى نفسه هدى فى كل شيء حتى معرفة الله تعالى لمن تأمل فى أدلته العقلية وحججه اليقينية كما يشعر به ظاهر قوله تعالى: (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس) ويكون الاقتصار على المتقين هنا بناء على تفسيرنا الهداية

(١) لعله اى ام مصححه

مدحا لهم ليبين سبحانه أنهم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال تعالى : (إنما أنت منذر من يخشاها) مع عموم إنذاره صلى الله تعالى عليه وسلم وأما غيرهم فلا (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستوراً ولا يزيد الظالمين إلا خساراً) وأما القول بأن التقدير - هدى للمتقين والكافرين - فحذف لدلالة المتقين على حد (سرابيل تقيكم الحر) فمما لا يلتفت اليه هذا ولا يخفى مافى هذه الجمل والآيات من التناسق فـ(آلم) أشارت إلى ما أشارت و(ذلك الكتاب) قررت بعض إشارتها بأنه الكتاب الكامل الذى لا يحق غيره ان يسمى كتابا فى جنسه أى باب التحدى والهداية و(لا ريب فيه) كالتأكيد لأحد الركنين و(هدى للمتقين) كالتأكيد للركن الآخر *

وخلاصته هو الحقيق بأن يتحدى به لكمال نظمه فى باب البلاغة وكماله فى نفسه وفيما هو المقصود منه ، وقيل: بالحمل على الاستئناف كأنه سئل ما باله صار معجزاً؟ فأجيب بأنه كامل بلغ أقصى الكمال لفظاً ومعنى وهو معنى ذلك الكتاب ثم سئل عن مقتضى الاختصاص بكونه هو الكتاب الكامل فأجيب بأنه لا يحوم حوله ريب ثم لما طولب بالدليل على ذلك استدل بكونه (هدى للمتقين) لظهور اشتماله على المنافع الدينية والدنيوية والمصالح المعاشية والمعادية بحيث لا ينكره إلا من كابر نفسه وعاند عقله وحسه ، وقد يقال الاعجاز مستلزم غاية الكمال وغاية كمال الكلام البليغ بعده من الريب والشبه لظهور حقيته وذلك مقتض لهدايته وإرشاده فان نظر إلى اتحاد المعانى بحسب المال كان الثانى مقرراً للاول فلذا ترك العطف وإن نظر إلى أن الاول مقتض لما بعده للزومه بعد التأمل الصادق فالاول لاستلزامه ما يليه وكونه فى قوته يجعله منزلا منه منزلة بدل الاشتمال لما بينهما من المناسبة والملازمة فوزانه وزان حسنها فى أعجبتنى الجارية حسنها وترك العطف حينئذ لشدة الاتصال بين هذه الجمل . وفيها أيضا من النكت الرائقة والمزايا الفائقة مالا يخفى جلالة قدره على من مرّ ماذكرناه على فكره *

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ٣﴾ صفة للمتقين قبل، فان أريد بالتقوى أولى مراتبها فمخصصة أو ثانيتها فكاشفة أو ثالثتها فمادحة. وفى شرح المفتاح الشريفى إن حمل المتقى على معناه الشرعى - أعنى الذى يفعل الواجبات ويترك السيآت - فان كان المخاطب جاهلا بذلك المعنى كان الوصف كاشفاً وإن كان عالما كان مادحا وإن حمل على ما يقرب من معناه اللغوى كان مخصصا، واستظهر كون الموصول مفصولا لا قصد الاخبار عنه بما بعده لا إثباته لما قبله وان فهم ضمناً فهو وإن لم يجر عليه كالجارى وهذا كاف فى الارتباط ، والاستئناف إما نحوى أو بيانى كأنه قيل ما بال المتقين خصوا بذلك الهدى ، والوقف على المتقين تام على هذا الوجه حسن على الوجه الاول. والايمان فى اللغة التصديق أى إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا وهو إفعال من الأمن كأن حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة ويتعدى باللام كما فى قوله تعالى: (أنؤمن لك واتبعك الارذلون) وبالباء كما فى قوله ﷺ: « الايمان أن تؤمن بالله » الحديث ، قالوا: والاول باعتبار تضمينه معنى الاذعان والثانى باعتبار تضمينه معنى الاعتراف إشارة إلى أن التصديق لا يعتبر مالم يقترن به الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث أن الواثق صار ذا أمن وهو فيه حقيقة عرفية أيضاً كما فى الاساس ويفهم مجازيته - ظاهر كلام الكشاف - وأما فى الشرع فهو التصديق بما علم مجىء النبى ﷺ به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا وهذا مذهب جمهور المحققين لكنهم اختلفوا فى أن مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى أم مع الاقرار ؟ فذهب الاشعرى وأتباعه إلى أن مجرد هذا المعنى كاف لانه المقصود والاقرار إنما هو ليعلم وجوده فانه أمر باطن ويجرى عليه الاحكام فمن صدق بقلبه وترك الاقرار مع تمكنه منه كان مؤمنا شرعا فيما بينه وبين الله تعالى ويكون مقره

الجنة لكن ذكر ابن الهمام أن أهل هذا القول اتفقوا على أنه يلزم أن يعتقد أنه متى طلب منه الاقرار أتى به فان طولب ولم يقر فهو كفر عناد، وذهب إمامنا أبو حنيفة رحمه الله وغالب من تبعه إلى أن الاقرار ومافى حكمه كاشارة الأخرس لابد منه فالمصدق المذكور لا يكون مؤمنا إيمانا يترتب عليه الاحكام الاخروية كالمصلى مع الرياء فانه لا تنفعه صلاته ولعل هذا لأنه تعالى ذم المعاندين أكثر مما ذم الجاهلين المقصرين وللمانع أن يجعل الذم للانكار اللسانى ولاشك أنه علامة التكذيب أو للانكار القلبي الذى هو التكذيب، وحاصل ذلك منع حصول التصديق للمعاند فانه ضد الانكار وإنما الحاصل له المعرفة التى هى ضد النكارة والجهالة، وقد اتفقوا على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوى وهو المعتبر فى الايمان نعم اختلفوا فى أنها هل هى داخلة فى التصور أم فى التصديق المنطقى فالعلامة الثانى على الأول وأنه يجوز أن تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصوراً وأن التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى ولذا فسره رئيسهم فى الكتب الفارسية (بكر ويدن) وفى العربية بما يخالف التكذيب والانكار وهذا بعينه المعنى اللغوى ويؤيده ماأورده السيد السند فى حاشية شرح التلخيص أن المنطقى إنما يبين ماهو فى العرف واللغة إلا أنه يرد أن المعنى المعبر عنه (بكرويدن) أمر قطعى وقد نص عليه العلامة فى المقاصد ولذا يكفى فى باب الايمان التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع أن التصديق المنطقى يعم الظنى بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الأعم تقسيما حاصراً إلى التصور والتصديق توسلا به إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه التى منها القياس الجدلى المتألف من المشهورات، والمسلمات ومنها القياس الخطابى المتألف من المقبولات والمظنونات، والشعرى المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقى عاما لم يثبت الاحتياج إلى هذه الاجزاء وهو ظاهر وصدر الشريعة على الأخير فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شىء فعلم أنه جدار مثلا فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده أخص من المنطقى، وذهب الكرامية إلى أن الايمان شرعا إقرار اللسان بالشهادتين لا غير، والخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة إلى أن كل طاعة إيمان فرضاً كانت أو نفلا، والجبائى وابنه وأكثر معتزلة البصرة إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل منها، والقلانسى من أهل السنة والنجار من المعتزلة ـ وهو مذهب أكثر أهل الأثر ـ إلى أنه المعرفة بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان، قيل: وسر هذا الاختلاف ـ الاختلاف ـ فى أن المكلف هو الروح فقط أو البدن فقط أو بمجموعهما، والحق أن منشأ كل مذهب دليل دعا صاحبه إلى السلوك فيه، وأوضح المذاهب أنه التصديق ولذا قال يعسوب المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه إن الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق ، ويؤيد هذا المذهب قوله تعالى : (أولئك كتب فى قلوبهم الايمان) وقوله تعالى : (ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) وقوله تعالى : (وقلبه مطمئن بالايمان) وقوله ﷺ : « اللهم ثبت قلبي على دينك» حيث نسبه فيها وفى نظائرها الغير المحصورة إلى القلب فدل ذلك على أنه فعل القلب وليس سوى التصديق إذ لم يبين فى الشرع بمعنى آخر فلا نقل وإلا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولأنه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل واحتمال أن يراد بالنصوص الايمان اللغوى فهو الذى محله القلب لا الايمان الشرعى فيجوز أن يكون الاقرار أو غيره جزءاً من معناه يدفعه أن الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق ولذا بين صلى الله تعالى عليه وسلم متعلقه دون معناه فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته» الحديث

فهو فى المعنى اللغوى مجاز فى كلام الشارع والأصل فى الاطلاق الحقيقة، وأيضاً ورد عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى: (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات) والجزء لا يعطف على كله وتنزل الملائكة والروح على أحد الوجهين بتأويل الخروج لاعتبار خطابى وتخصيصها بالنوافل بناء على خروجها خلاف الظاهر وكفى بالظاهر حجة، وأيضاً جعل الايمان شرط صحة الأعمال كقوله تعالى: (ومن يعمل من الصالحات) وهو مؤمن مع القطع بأن المشروط لا يدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشىء لنفسه إذ جزء الشرط شرط، وأيضاً ورد إثبات الايمان لمن ترك بعض الأعمال كما فى قوله تعالى (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) مع أنه لا يتحقق للشىء بدون ركنه، وأيضاً ماذكرناه أقرب إلى الأصل إذ لا فرق بينهما إلا باعتبار خصوص المتعلق كما لا يخفى، وقد أورد الخصم وجوهاً فى الالزام، الأول أن الايمان لو كان عبارة عن التصديق لما اختلف مع أن إيمان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يشبهه إيمان العوام بل ولا الخواص، الثانى أن الفسوق يناقض الايمان ولا يجامعه بنص (ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق) ولو كان بمعنى التصديق لما امتنع مجامعته، الثالث أن فعل الكبيرة مما ينافيه لقوله تعالى (وكان بالمؤمنين رحيما) مع قوله تعالى فى المرتكب (ولا تأخذكم بهما رأفة) ولو كان بمعنى التصديق ما نافاه، الرابع أن المؤمن غير مخزى لقوله تعالى (يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه) وقال سبحانه فى قطاع الطريق (ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) فهم ليسوا بمؤمنين مع أنهم مصدقون *

الخامس مستطيع الحج إذا تركه من غير عذر كافر لقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فان الله غنى عن العالمين) مع أنه مصدق، السادس من لم يحكم بما أنزل الله مصدق مع أنه كافر بنص (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) السابع أن الزانى كذلك بنص قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا يزنى الزانى وهو مؤمن» وكذا تارك الصلاة عمداً من غير عذر وأمثال ذلك، الثامن أن المستخف بنبى مثلا مصدق مع أنه كافر بالاجماع. التاسع أن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) والدين هو الاسلام لقوله تعالى: (إن الدين عند الله الاسلام) والاسلام هو الايمان لأنه لو كان غيره لما قبل من مبتغيه لقوله سبحانه (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) العاشر أنه لو كان هو التصديق لما صح وصف المكلف به حقيقة إلا وقت صدوره منه كما فى سائر الأفعال مع أن النائم والغافل يوصفان به إجماعاً مع أن التصديق غير باق فيهما، الحادى عشر أنه يلزم أن يقال لمن صدق بآلهية غير الله سبحانه مؤمن وهو خلاف الاجماع، الثانى عشر أن الله تعالى وصف بعض المؤمنين به عز وجل بكونه مشركاً فقال (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) ولو كان هو التصديق لامتنع مجامعته للشرك - سلمنا أنه هو ولكن ما المانع أن يكون هو التصديق باللسان كما قاله الكرامية كيف وأهل اللغة لا يفهمون من التصديق غير التصديق باللسان؟ وأجيب عن الأول بأن التصديق الواحد وإن سلمنا عدم الزيادة والنقصان فيه من النبى والواحد منا إلا أنه لا يمتنع التفاوت بين الايمانين بسبب تخلل الفعلة والقوة بين أعداد الايمان المتجددة وقلة تخللها أو بسبب عروض الشبه والتشكيكات وعدم عروضها، وللنبى الأكمل الأكمل صلى الله تعالى عليه وسلم *

وللزنبور والبازى جميعاً لدى الطيران أجنحة وخفق
ولكن بين ما يصطاد باز وما يصطاده الزنبور فرق

وعن الثانى بأن الآية ليس فيها ما يدل على أن الفسوق لا يجامع الايمان فانه لو قيل حبب اليكم العلم وكره إليكم

الفسوق لم يدل على المناقضة بين العلم والفسوق وكون الكفر مقابلا للايمان لم يستفد من الآية بل من خارج ولئن سلمنا دلالة الآية على ماذكرتم إلا أن ذلك معارض بما يدل على عدمه كقوله تعالى: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) فانه يدل على مقارنة الظلم للايمان فى بعض، وعن الثالث بأنا لا نسلم أن فعل الكبيرة مناف للايمان (ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله) على معنى لاتحملنكم الشفقة على إسقاط حدود الله تعالى بعد وجوبها، وعن الرابع بأن ماذكر من الآيتين ليس فيه دلالة لأن آية نفى الخزى إنما دلت على نفيه فى الآخرة عن المؤمنين مطلقاً أو أصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم وآية القاطع دالة على الخزى فى الدنيا ولا يلزم من منافاة الخزى يوم القيامة للايمان منافاته للايمان فى الدنيا، وعن الخامس بأنا لا نسلم كفر من ترك الحج من غير عذر (ومن كفر) ابتداء كلام أو المراد من لم يصدق بمناسك الحج وجحدها ولا يتصور مع ذلك التصديق، وعن السادس بأن معنى (من لم يحكم) الآية من لم يصدق أو من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أو المراد بذلك التوراة بقرينة السابق، وعن السابع بأنه يمكن أن يقال معنى «لا يزنى الزانى وهو مؤمن» أى آمن من عذاب الله أى إن زنى ـ والعياذ بالله ـ فليخف عذابه سبحانه وتعالى ولا يأمن مكره أو المراد لا يزنى مستحلا لزناه وهو مؤمن أو لا يزنى وهو على صفات المؤمن من اجتناب المحظورات، وهذا التأويل أولى من مخالفة الاوضاع اللغوية لكثرته دونها وكذا يقال فى نظائر هذا، وعن الثامن بأنا لا ننكر مجامعة الكبائر للايمان عقلا غير أن الامة مجمعة على إكفار المستخف فعلمنا انتفاء التصديق ـ عند وجود الاستخفاف مثلا سمعا ـ والجمع بين العمل بوضع اللغة وإجماع الامة على الاكفار أولى من ابطال أحدهما، وعن التاسع بأن الآية قد فرقت بين الدين وفعل الواجبات للعطف وهو ظاهراً دليل المغايرة، سلمنا إن الدين فعل الواجبات وأن الدين هو الاسلام لكن لا نسلم أن الاسلام هو الايمان وليس المراد بغير الاسلام فى الآية ماهو مغاير له بحسب المفهوم وإلا يلزم أن لا تقبل الصلاة والزكاة مثلا بل المغاير له بحسب الصدق فحينئذ يحتمل أن يكون الاسلام أعم وهذا كما إذا قلت من يبتغ غير العلم الشرعى فقد سها فانك لاتحكم بسهو من ابتغى الكلام، وظاهر أن ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فان قولك غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموما، وعن العاشر بأنه مشترك الالزام فما هو جوابكم فهو جوابنا على أنا نقول التصديق فى حالة النوم والغفلة باق فى القلب والذهول إنما هو عن حصوله والنوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لا أنه مناف لبقاء الادراك الحاصل حالة اليقظة، سلمنا إلا أن الشارع جعل المحقق الذى لا يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال أو فى الماضى ولم يطرأ عليه ماهو علامة التكذيب، وعن الحادى عشر بأن عدم تسمية من صدق بآلهية غير الله مؤمنا إنما هو لخصوصية متعلق الايمان شرعا فتسميته مؤمنا يصح نظراً إلى الوضع اللغوى ولا يصح نظراً إلى الاستعمال الشرعى، وعن الثانى عشر بأن الايمان ضد الشرك بالاجماع وماذكروه لازم على كل مذهب ونحن نقول إن الايمان هناك لغوى إذ فى الشرعى يعتبر التصديق بجميع ما علم مجيئه به ﷺ كما تقدم فالمشرك المصدق ببعض لا يكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد والآية إشارة اليه. وقولهم أهل اللغة لا يفهمون الخ مجرد دعوى لا يساعدها البرهان نعم لا شك أن المقر باللسان وحده يسمى مؤمنا لغة لقيام دليل الايمان الذى هو التصديق القلبى فيه كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها من الآثار اللازمة للغضب والفرح ويجرى عليه أحكام الايمان ظاهراً ولا نزاع فى ذلك وإنما النزاع فى كونه مؤمنا عند الله تعالى والنبى ﷺ ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بالشهادتين كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لا يكفى فى الايمان فعل اللسان

وهذا مما لا ينبغي أن ينتطح فيه كبشان و كأنه لهذا اشترط الرقاشي والقطان مواطأة القلب مع المعرفة عند الأول والتصديق المكتسب بالاختيار عند الثاني ، وقال الكرامية: من أضمر الانكار وأظهر الاذعان وإن كان مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال الذي وضع لفظ الايمان بازائه إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار دلالته، هذا وبعد سبر الأقوال في هذا المقام لم يظهر لي بأس فيما ذهب اليه السلف الصالح وهو أن لفظ الايمان موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين الاعمال فيكون إطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما أن المعتبر في الشجرة المعينة ـ بحسب العرف ـ القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة والأعمال بمنزلة فروعها وأغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وقد ورد في الصحيح « الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الاذى عن الطريق » وقريب من هذا قول من قال إن الاعمال آثار خارجه عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازاً ولا مخالفة بين القولين إلا بأن إطلاق اللفظ عليها حقيقة على الأول مجاز على الثاني وهو بحث لفظي والمتبادر من الايمان ههنا التصديق كما لا يخفى ﴿ والغيب ﴾ مصدر أقيم مقام الوصف وهو غائب للمبالغة بجعله كأنه هو وجعله بمعنى المفعول يرده كما في البحر أن الغيب مصدر غاب وهو لازم لا يبنى منه اسم مفعول وجعله تفسيراً بالمعنى لأن الغائب يغيب بنفسه تكلف من غير داع أو فيعل خفف كقيل وميت ـ وفي البحر ـ لا ينبغي أن يدعى ذلك إلا فيما سمع مخففا ومثقلا، وفسره جمع هنا بما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقل ، فمنه ما لم ينصب عليه دليل وتفرد بعلمه اللطيف الخبير سبحانه وتعالى كعلم القدر مثلا، ومنه ما نصب عليه دليل كالحق تعالى وصفاته العلا فانه غيب يعلمه من أعطاه الله تعالى نوراً على حسب ذلك النور فلهذا تجد الناس متفاوتين فيه ـ وللأولياء نفعنا الله تعالى بهم الحظ الاوفر منه *

ومن هنا قيل: الغيب مشاهدة الكل بعين الحق فقد يمنح العبد قرب النوافل فيكون الحق سبحانه بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به ويرقى من ذلك إلى قرب الفرائض فيكون نوراً فهناك يكون الغيب له شهوداً والمفقود لدينا عنده موجوداً ومع هذا لا أسوغ لمن وصل إلى ذلك المقام أن يقال فيه أنه يعلم الغيب (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله)

وقل لقتيل الحب وفيت حقه وللمدعي هيهات ما الكحل الكحل

واختلف الناس في المراد به هنا على أقوال شتى حتى زعمت الشيعة أنه القائم وقعدوا عن إقامة الحجة على ذلك والذي يميل اليه القلب أنه ـ ما أخبر به ـ الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام وهو الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره لأن الايمان المطلوب شرعا هو ذاك لا سيما وقد انضم اليه الوصفان بعده وكون ذلك مستلزما لاطلاق الغيب عليه سبحانه ضمنا والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة مما لا يضر إذ ليس فيه إطلاقه عليه سبحانه بخصوصه فهذا ليس من قبيل التسمية على أنه لا نسلم أن الغيب لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور وبعض أهل العلم فرق بين الغيب والغائب فيقولون الله تعالى غيب وليس بغائب ويعنون بالغائب ما لا يراك ولا تراه وبالغيب ما لا تراه أنت، ولا يبعد أن يقال بالتغليب ليدخل إيمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم به صلى الله تعالى عليه وسلم إذ ليس بغيب بالنسبة اليهم أو يقال الايمان به عليه الصلاة والسلام راجع إلى الايمان برسالته مثلا إذ لا معنى للايمان

به نفسه معرى عن الحيثيات.ورسالته غيب نصب عليها الدليل كما نصب لنا وإن افترقنا بالخبر والمعاينة أو أنه من إسناد ما للبعض إلى الكل مجازا كبنو فلان قتلوا فلانا أو المراد أنهم يؤمنون بالغيب كما يؤمنون بالشهادة فاستوى عندهم المشاهد وغيره . واختار أبو مسلم الاصفهانى أن المراد أن هؤلاء المتقين يؤمنون بالغيب أى حال الغيبة عنكم كما يؤمنون حال الحضور لا كالمنافقين الذين (. . إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن) فهو على حد قوله تعالى : (ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب) ويحتمل أن يقال حال غيبة المؤمن به ،ففى سنن الدارمى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن الحرث بن قيس قال له عند الله نحتسب ما سبقتمونا اليه من رؤية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ابن مسعود عند الله نحتسب إيمانكم بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولم تروه إن أمر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان بينا لمن رآه والذى لا إله إلا هو ما من أحد أفضل من إيمان بغيب ثم قرأ (الۤمۤ ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) إلى قوله: (المفلحون) ولا يلزم من تفضيل إيمان على آخر من حيثية تفضيله عليه من سائر الحيثيات ولا تفضيل المتصف بأحدهما على المتصف بالآخر فان الافضلية تختلف بحسب الاضافات والاعتبارات وقد يوجد فى المفضول ماليس فى الفاضل،و باليت ابن مسعود رضى الله تعالى عنه سكن لوعة الحرث بما ورد عنه ﷺ مرفوعا «نعم قوم يكونون بعدكم يؤمنون بى ولم يرونى» وما كان أغناه رضى الله تعالى عنه عما أجاب به إذ يخرج الصحابة رضى الله تعالى عنهم عن هذا العموم الذى فى هذه الآية كما يشعر به قراءته لها مستشهدا بها،و به قال بعض أهل العلم وأنا لا أميل إلى ذلك وقيل المراد بالغيب القلب أى يؤمنون بقلوبهم لا كمن يقولون بأفواههم ماليس فى قلوبهم والباء على الأول للتعدية وعلى الثانى والثالث للمصاحبة وعلى الرابع للآلة وقرأ أبو جعفر وعاصم فى رواية الأعشى عن أبى بكر بترك الهمزة من يؤمنون وكذا كل همزة ساكنة بل قد يترك كثيرا من المتحركة مثل (لا يؤاخذكم) و (يؤيد بنصره) وتفصيل مذهب أبى جعفر طويل وأما أبو عمرو فيترك كل همزة ساكنة إلا أن يكون سكونها علامة للجزم مثل (يهىء لكم) (ونبئهم) و(اقرأ كتابك) فانه لا يترك الهمزة فيها وروى عنه أيضاً الهمز فى الساكنة وأما نافع فيترك كل همزة ساكنة ومتحركة إذا كانت فاء الفعل نحو (يومنون) و (لا يواخذكم) واختلفت قراءة الكسائى وحمزة ولكل مذهب يطول ذكره ﴿ ويقيمون ﴾ من الاقامة يقال أقمت الشىء إقامة إذا وفيت حقه قال تعالى (لستم على شىء حتى تقيموا التوراة والانجيل) أى توفوا حقها بالعلم والعمل ومعنى يقيمون الصلاة يعدلون أركانها بأن يوقعوها مستجمعة للفرائض والواجبات أو لها مع الآداب والسنن من أقام العود إذا قومه أو يواظبون عليها ويداومون (١) من قامت السوق إذا نفقت وأقمتها إذا جعلتها نافقة أو يتشمرون لأدائها بلا فترة عنها ولا توان من قولهم قام بالأمر وأقامه إذا جدّ فيه أو يؤدونها ويفعلونها وعبر عن ذلك بالاقامة لأن القيام بعض أركانها فهذه أربعة أوجه،وفى الكلام على الأولين منها استعارة تبعية وعلى الأخيرين مجاز مرسل،وبيان ذلك فى الأول أن يشبه تعديل الأركان بتقويم العود بازالة اعوجاجه فهو تقويم تشبيها له بالقائم ثم استعير الاقامة من تسوية الاجسام التى صارت حقيقة فيها للتسوية المعانى كتعديل أركان الصلاة على ما هو حقها،وقيل الاقامة بمعنى التسوية حقيقة فى الأعيان والمعانى بل التقويم فى المعانى كالدين والمذهب أكثر

---

(١) فان قلت اذا كان بمعنى المداومة ينبغى أن يتعدى بعلى لانها تتعدى بها كما فى قوله تعالى (والذين هم على صلاتهم دائمون) أجيب بأنه إذا تجوز بلفظ عن معنى آخر وكان عملهما فى الحرف الذى تعديا به مختلفا يجوز فيه إعمال عمل لفظ الحقيقة وعمل لفظ المجاز ويكون ذلك كالترشيح والتجريد ألا ترى أن نطقت الحال منى دلت وتعديه بعلى اه منه

فلا حاجة إلى الاستعارة ولايخفى مافيه فان المجازية مالاشبهة فيها دراية ورواية وذاك الاستعمال مجاز مشهور أوحقيقة عرفية ، وفى الثانى بأن نفاق السوق كانتصاب الشخص فى حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام فيه والاقامة فى إنفاقها ثم استعيرت منه للمداومة فان كلا منهما يجعل متعلقه مرغوبا متنافسا فيه متوجها إليه وهذا معنى لطيف لا يقف عليه إلا الخواص إلا أن فيه تجوزاً من المجاز وكأنه لهذا مال الطيبي إلى أن فى هذا الوجه كناية تلويحية حيث عبر عن الدوام بالاقامة فان إقامة الصلاة بالمعنى الأول مشعرة بكونها مرغوبا فيها وإضاعتها تدل على ابتذالها كالسوق إذا شوهدت قائمة دلت على نفاق سلعتها ونفاقها على توجه الرغبات إليها وهو يستدعى الاستدامة بخلافها إذا لم تكن قائمة ، وفى الثالث بأن القيام بالأمر يدل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التشمر فأطلق القيام على لازمه ، وقد يقال بأن قام بالأمر معناه جد فيه وخرج عن عهدته بلا تأخير ولا تقصير فكأنه قام بنفسه لذلك وأقامه أى رفعه على كاهله بجملته فحينئذ يصح أن يكون فيه استعارة تمثيلية أو مكنية أو تصريحية ويجوز أن يكون أيضا مجازاً مرسلا لأن من قام لأمر على أقدام الاقدام ورفعه على كاهل الجد فقد بذل فيه جهده ، وفى الرابع بأن الاداء المراد به فعل الصلاة والقيد خارج عبر عنه بالاقامة بعلاقة اللزوم إذ يلزم من تأدية الصلاة وإيجادها كلها فعل القيام وهو الاقامة لأن فعل الشيء فعل لأجزائه أو العلاقة الجزئية لأن الاقامة جزء أو جزئى لمطلق الفعل ويجوز أن يكون هناك استعارة لمشابهة الأداء للاقامة فى أن كلا منهما فعل متعلق بالصلاة *

وإلى ترجيح أول الأوجه مال جمع لأنه أظهر وأقرب إلى الحقيقة وأفيد وهو المروى عن ترجمان القرآن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كما أخرجه ابن جرير وابن أبى حاتم من طرق عنه ولعل ذلك منه عن توقيف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو حمل لكلام الله سبحانه وتعالى على أحسن محامله حيث أنه المناسب لترتيب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل وفيه المدح العظيم والثناء العميم ولا يبعد أن يقال باستلزامه لما فى الأوجه الأخيرة وتعين الأخير كما قيل فى حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فاذا فعلوا ذلك فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحق الاسلام » لا يضر فى أرجحية الأول فى الكلام القديم إذ يرد أنه لو أريد ذلك قيل يصلون والعدول عن الأخصر الأظهر بلا فائدة لا يتجه فى كلام بليغ فضلا عن أبلغ الكلام ولكل مقام مقال فافهم و﴿ الصلاة ﴾ فى الأصل عند بعض بمعنى الدعاء ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « إذا دعى أحدكم إلى طعام فليجب وإن كان صائماً فليصل» وهى عند أهل الشرع مستعملة فى ذات الأركان لأنها دعاء بالألسنة الثلاثة الحال والفعل والمقال . والمشهور فى أصول الفقه أن المعتزلة على أن هذه وأمثالها حقائق مخترعة شرعية لأنها منقولة عن معان لغوية والقاضى أبو بكر منا على أنها مجازات لغوية مشهورة لم تصر حقائق وجماهير الأصحاب على أنها حقائق شرعية عن معان لغوية . وقال أبو على ورجحه السهيلى الصلاة من الصلوين لعرقين فى الظهر لأن أول مايشاهد من أحوالها تحريكهما للركوع واستحسنه ابن جنى وسمى الداعى مصلياً تشبيهاً له فى تخشعه بالراكع الساجد . وقيل أخذت الصلاة من ذاك لأنها جاءت ثانية للايمان فشبهت بالمصلى من الخيل للآتى مع صلوى السابق وأنكر الامام الاشتقاق من الصلوين مستنداً إلى أن الصلاة من أشهر الألفاظ فاشتقاقها من غير المشهور فى غاية البعد وأكاد أوافقه وإن قيل إن عدم الاستشهار لا يقدح فى النقل وقيل من صليت العصا إذا قومتها بالصلى ، فالمصلى كأنه يسعى فى تعديل ظاهره وباطنه مثل مايحاول تعديل الخشبة بعرضها على النار وهى فعلة

-بفتح العين- على المشهور وجوز بعضهم سكونها فتكون حركة العين منقولة من اللام وقد اتفقت المصاحف على رسم الواو مكان الألف فى مشكوة، ونجاة، ومناة، وصلاة، وزكاة، وحياة حيث كن موحدات مفردات محلات باللام وعلى رسم المضاف منها كصلاتى بالألف وحذفت من بعض المصاحف العثمانية، واتفقوا على رسم المجموع منها بالواو على اللفظ قال الجعبرى: ووجه كتابة الواو الدلالة على أن أصلها المنقلبة عنه واو وهو اتباع للتفخيم وهذا معنى قول ابن قتيبة بعض العرب يميلون الألف إلى الواو ولم أختر التعليل به لعدم وقوعه فى القرآن العظيم وكلام الفصحاء والمراد بالصلاة هنا الصلاة المفروضة وهى الصلوات الخمس كما قاله مقاتل أو الفرائض والنوافل كما قاله الجهور والأول هو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وادعى الامام أنه هو المراد لأنه الذى يقع عليه الفلاح لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما بين للاعرابى صفة الصلاة المفروضة قال «والله لاأزيد عليها ولاأنقص منها فقال عليه الصلاة والسلام أفلح الأعرابى إن صدق» ﴿والرزق﴾ بالفتح لغة الاعطاء لما ينتفع الحيوان به. وقيل إنه يعم غيره كالنبات وبالكسر اسم منه ومصدر أيضاً على قول. وقيل أصل الرزق الحظ ويستعمل بمعنى المرزوق المنتفع به. وبمعنى الملك وبمعنى الشكر عند أزد- واختلف المتكلمون فى معناه- شرعا فالمعول عليه عند الاشاعرة ماساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو حراماً من المطعومات أو المشروبات أو الملبوسات أو غير ذلك والمشهور أنه اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ليتغذى به ويلزم على الأول أن تكون العوارى رزقا لأنها مما ساقه الله تعالى للحيوان فانتفع به وفى جعلها رزقا بعد بحسب العرف كما لايخفى، ويلزم أيضا أن يأكل شخص رزق غيره لأنه يجوز أن ينتفع به الآخر بالأكل إلا أن الآية توافقه إذ يجوز أن يكون الانتفاع من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الثانى إذ مايتغذى به لايمكن إنفاقه إلا أن يقال إطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده والمعتزلة فسروه فى المشهور تارة بما أعطاه الله تعالى عبده ومكنه من التصرف فيه وتارة بما أعطاه الله تعالى لقوامه وبقائه خاصة، وحيث أن الاضافة إلى الله تعالى معتبرة فى معناه وأنه لارازق إلا الله سبحانه وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام ومايستند إلى الله تعالى عزوجل عندهم لايكون قبيحا ولامرتكبه مستحقا ذما وعقابا قالوا إن الرزق هو الحلال والحرام ليس برزق وإلى ذلك ذهب الجصاص منا فى كتاب أحكام القرآن وعندنا الكل منه وبه واليه (قل كل من عند الله) ولاحول ولاقوة إلا بالله (وإلى الله تصير الامور) والذم والعقاب لسوء مباشرة الاسباب بالاختيار نعم الادب من خير رأس مال المؤمن فلا ينبغى أن ينسب اليه سبحانه إلا الافضل فالافضل كما قال إبراهيم عليه السلام: (وإذا مرضت فهو يشفين) وقال تعالى: (أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) فالحرام رزق فى نفس الامر لكنا نتأدب فى نسبته اليه سبحانه والدليل على شمول الرزق له ماأخرجه ابن ماجه وأبو نعيم والديلمى من حديث صفوان بن أمية قال جاء عمرو بن قرة فقال يارسول الله إن الله قد كتب على الشقوة فلا أرانى أرزق إلا من دفى بكفى فأذن لى فى الغنى من غير فاحشة فقال ﷺ لا إذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أى عدو الله لقد رزقك الله تعالى رزقا حلالا طيبا فاخترت ماحرم الله تعالى عليك من رزقه مكان ماأحل الله لك من حلاله» وحمله على المشاكلة كالقول بأنه يحتمل قوله عليه الصلاة والسلام فاخترت الخ كونه رزقا لمن أحل له فيسقط الاستدلال لقيام الاحتمال خلاف الظاهر جدا. ومثل هذا الاحتمال إن قدح فى الاستدلال لايبقى على وجه الأرض دليل والطعن فى السند لايقبل من غير مستند وهو مناط الثريا كما لا يخفى والاستدلال على هذا المطلب كما فعل البيضاوى وغيره بأنه لولم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذى

به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى (وما من دابة فى الارض إلا على الله رزقها) ليس بشىء لان للمعتزلة أن لا يخصوا الرزق بالغذاء بل يكتفوا بمطلق الانتفاع دون الانتفاع بالفعل بل التمكن فيه فلا يتم الدليل إلا إذا فرض أن ذلك الشخص لم ينتفع من وقت وفاته إلى وقت موته بشىء انتفاعا محللا لا رضعة من ثدى ولا شربة من ماء مباح ولا نظرة إلى محبوب ولا وصلة إلى مطلوب بل ولا تمكن من ذلك أصلا والعادة تقضى بعدم وجوده ومادة النقض لابد من تحققها على أنه لو قدر وجوده لقالوا ان ذلك ليس محرما بالنسبة اليه ـ ومن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ـ وأيضاً لهم أن يعترضوا بمن عاش يوما مثلا ثم مات قبل أن يتناول حلالا ولا حراما وما يكون جوابنا لهم يكون جوابهم لنا على أن الآية لم تدل على أن الله تعالى يوصل جميع ما ينتفع به كل أحد اليه فان الواقع خلافه بل دلت على أنه سبحانه وتعالى يسوق الرزق ويمكن من الانتفاع به فاذا حصل الاعراض من الحلال إلى الحرام لم يقدح فى تحقق رازقيته جل وعلا، وأيضاً قد يقال: معنى الآية ما من دابة متصفة بالمرزوقية فلا تدخل مادة النقض ليضر خروجهـــا كما لا يدخل السمك فى قولهم كل دابة تذبح بالسكين أى كل دابة تتصف بالمذبوحية فالاتصاف أن هذا لا يصلح دليلا، والأحسن الاستدلال بالاجماع قبل ظهور المعتزلة على أن من أكل الحرام طول عمره مرزوق طول عمره ذلك الحرام والظواهر تشهد بانقسام الرزق إلى طيب وخبيث وهى تكفى فى مثل هذه المسألة والأصل الذى بنى عليه التخصيص قد تركه أهل السنة قاعا صفصفا (والانفاق) الانفاد يقال أنفقت الشىء وأنفدته بمعنى والهمزة للتعدية وأصل المادة تدل على الخروج والذهاب ومنه نافق والنافقاء ونفق وإنما قدم سبحانه وتعالى المعمول اعتناء بما خول الله تعالى العبد أو لأنه مقدم على الانفاق فى الخارج ولتناسب الفواصل والمراد بالرزق هنا الحلال لأنه فى معرض وصف المتقى ولا مدح أيضا فى إنفاق الحرام قيل ولا يرد قول الفقهاء إذا اجتمع عند أحد مال لا يعرف صاحبه ينبغى أن يتصدق به فاذا وجد صاحبه دفع قيمته أو مثله اليه فهذا الانفاق مما يثاب عليه لأنه لما فعله باذن الشارع استحق المدح لأنه لما لم يعرف صاحبه كان له التصرف فيه وانتقل بالضمان إلى ملكه وتبدلت الحرمة إلى ثمنه على أنه قد وقع الخلاف فيما لو عمل الخير بمال مغصوب عرف صاحبه كما قال ابن القيم فى بدائع الفوائد فذهب ابن عقيل إلى أنه لا ثواب للغاصب فيه لأنه آثم ولا لرب المال لأنه لا نية له ولا ثواب بدونها وإنما يأخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله . وقيل إنه نفع حصل بماله وتولد منه ومثله يثاب عليه كالولد الصالح يؤجر به وإن لم يقصده، ويفهم كلام البعض ـ وهو من الغرابة بمكان ـ أن الغاصب أيضاً يؤجر إذا صرفها بخير وإن تعد واقتص من حسناته بسبب أخذه لأنه لو فسق به عوقب مرتين مرة على الغصب ومرة على الفسق فاذا عمل به خيراً ينبغى أن يثاب عليه ـ ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ـ ولا يرد على ذلك قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا يقبل الله صدقة من غلول» وقوله «إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً» لأن مآل ما ذكر أن الثواب على نفس العدول من الصرف فى المعصية إلى الصرف فيما هو طاعة فى نفسه لا على نفس الصدقة مثلا بالمال الحرام من حيث إنه حرام والفرق دقيق لا يهتدى اليه إلا بتوفيق *وقد اختلف فى الانفاق ههنا فقيل ـ وهو الأولى ـ صرف المال فى سبل الخيرات أو البذل من النعم الظاهرة والباطنة وعلم لا يقال به ككنز لا ينفق منه. وعن ابن عباس الزكاة، وعنه وعن ابن مسعود نفقة العيال، وعن الضحاك التطوع قبل فرض الزكاة أو النفقة فى الجهاد. ولعل هذه الأقوال تمثيل للمنفق لا خلاف فيه، وبعضهم جعلها خلافا ورجح كونها الزكاة المفروضة باقترانها

بأختها الصلاة فى عدة مواضع من القرآن ومن التبعضية حينئذ مما لا يسئل عن سرها إذ الزكاة المفروضة لاتكون بجميع المال وأما إذا كان المراد بالانفاق مطلقه الأعم مثلا ففائدة إدخالها الاشارة إلى أن إنفاق بعض المال يكفى فى اتصاف المنفق بالهداية والفلاح ولا يتوقف على إنفاق جميع المال وقول مولانا البيضاوى تبعاً للزمخشرى: أنه للكف عن الاسراف المنهى عنه مخصوص بمن لم يصبر على الفاقة ويتجرع مرارة الاضافة وإلافقد تصدق الصديق رضى الله تعالى عنه بجميع ماله ولم ينكره عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لعلمه بصبره واطلاعه على ماوقر فى صدره، ومن ههنا لما قيل للحسن بن سهل لاخير فى الاسراف قال لا إسراف فى الخير، وقيل النكتة فى إدخال من التبعضية هى أن الرزق أعم من الحلال والحرام فأدخلت إيذاناً بأن الانفاق المعتد به ما يكون من الحلال وهو بعض من الرزق، و﴿ ما ﴾ فى الآية إما موصولة أو مصدرية أو موصوفة والأول أولى فالعائد محذوف، واستشكل بأنه إن قدر متصلا يلزم اتصال ضميرين متحدى الرتبة والانفصال فى مثله واجب وإن قدر منفصلا امتنع حذفه إذ قد أوجبوا ذكر المنفصل معللين بأنه لم ينفصل إلا لغرض وإذا حذف فاتت الدلالة عليه، وأجيب على اختيار كل. أما الأول فبأنه لما اختلف الضميران جمعاً وإفراداً جاز اتصالهما وإن اتحدا رتبة كقوله:

لوجهك فى الاحسان بسط وبهجة ❊ أنا لهماه قفو أكرم والد

وأيضا لا يلزم من منع ذلك ملفوظا به منعه مقدراً لزوال القبح اللفظى، وأما الثانى فبأن الذى يمنع حذفه ماكان منفصلا لغرض معنوى كالحصر لا مطلقا كما قال ابن هشام فى الجامع الصغير، وأشار اليه غير واحد وكتبت (من) متصلة بما محذوفة النون لأن الجار والمجرور كشىء واحد وقد حذفت النون لفظا فناسب حذفها فى الخط قاله فى البحر وجعل سبحانه صلات (الذين) أفعالا مضارعة ولم يجعل الموصول أل فيصله باسم الفاعل لأن المضارع فيما ذكره البعض مشعر بالتجدد والحدوث مع مافيه هنا من الاستمرار التجددى وهذه الأوصاف متجددة فى المتقين واسم الفاعل عندهم ليس كذلك، ورتبت هذا النحو من الترتيب لأن الأعمال إما قلبية وأعظمها اعتقاد حقيقة التوحيد والنبوة والمعاد إذ لولاه كانت الأعمال كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء أو قالبية وأصلها الصلاة لانها الفارقة بين الكفر والاسلام وهى عمود الدين ومعراج الموحدين والام التى يتشعب منها سائر الخيرات والمبرات ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم «وجعلت قرة عينى فى الصلاة» وقد أطلق الله تعالى عليها الايمان كما قاله جمع من المفسرين فى قوله تعالى. (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أو مالية وهى الانفاق لوجه الله تعالى وهى التى إذا وجدت علم الثبات على الايمان وهذه الثلاثة متفاوتة الرتب فرتب سبحانه وتعالى ذلك مقدما الأهم فالأهم والألزم فالألزم لان الايمان لازم المكلف فى كل آن والصلاة فى أكثر الاوقات والنفقة فى بعض الحالات فافهم ذاك والله يتولى هداك ❊

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ٤ ﴾

عطف على الموصول الأول مفصولا وموصولا والمروى عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم أنهم مؤمنوا أهل الكتاب وحيث أن المتبادر من العطف أن الايمان بكل من المنزلين على طريق الاستقلال اختص ذلك بهم لان إيمان غيرهم بما أنزل من قبل إنما هو على طريق الاجمال والتبع للايمان بالقرآن لاسيما فى مقام المدح، وقد دلت الآيات والأحاديث على أن لأهل الكتاب أجرين بواسطة ذلك وبهذا غايروا من قبلهم وقيل التغاير باعتبار أن الايمان الأول بالعقل وهذا بالنقل أو بأن ذاك بالغيب وهذا بما عرفوه كما يعرفون أبناءهم فأولئك على هدى حينئذ إشارة إلى الطائفة الأولى لان إيمانهم بمحض الهداية الربانية (وأولئك هم المفلحون)

إشارة إلى الثانية لفوزهم بما كانوا ينتظرونه أو بأن أولئك من حيث المجموع كان فيهم شرك وهؤلاء لم يشركوا ولم ينكروا، وقيل التغاير بالعموم والخصوص مثله فى قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) والتخصيص هنا بعد التعميم للاشارة إلى الأفضلية من حيثية أنهم يعطون أجرهم مرتين وقد يوجد فى المفضول ماليس فى الفاضل وفى ذلك ترغيب أهل الكتاب فى الدخول فى الاسلام، وقال بعضهم إن هؤلاء هم الأولون بأعيانهم وتوسيط العطف جار فى الاسماء والصفات باعتبار تغاير المفهومات ويكون بالواو والفاء وثم باعتبار تعاقب الانتقال فى الاحوال والجمع المستفاد من الواو هنا واقع بين معانى الصفات المفهومة من المتعاطفين والايمان الذى مع أولها إجمالى وعقلى ومع ثانيها تفصيلى ونقلى وإعادة الموصول للتنبيه على تغاير القبيلين وتباين السبيلين وقد يعطف على المتقين والموصول غير مفصول لما يلزم على الوصل الفصل بأجنبى بين المبتدأ وخبره والمعطوف والمعطوف عليه والتغاير بين المتعاطفين باعتبار أن المراد بالمعطوف عليه من آمن من العرب الذين ليسوا بأهل كتاب وبالمعطوف من آمن به صلى الله تعالى عليه وسلم من أهل الكتاب وقد رجح بعض المحققين احتمال أن يكون هؤلاء هم الاولون وتوسط الواو بين الصفات بأن الايمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمؤمنى أهل الكتاب والافراد بالذكر لايدل على أن الايمان بكل بطريق الاستقلال فقد أفرد الكتب المنزلة من قبل فى قوله تعالى: (قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل إلى إبراهيم) ولم يقتض الايمان بها على الأنفراد وبأن أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل لأن اليهود لم يؤمنوا بالانجيل ودينهم منسوخ به وبأن الصفات السابقة ثابتة لمن آمن من أهل الكتاب فالتخصيص بمن عداهم تحكم وجعل الكلام من قبيل عطف الخاص على العام لايلائم المقام*

وأجيب أما أولا فبأن المتبادر من السياق الايمان بالاستقلال لاسيما فى مقام المدح واليه يشير ما جاء أنهم يؤتون أجرهم مرتين والخطاب فى الآية للسلمين بأن يقولوا دفعة ولم يعد فيها الايمان والمؤمن فلا ترد نقضا، وأما ثانيا فلأن إيمان أهل الكتاب بكل وحى إنما هو بالنظر إلى جميعهم فاليهود اشتمل إيمانهم على القرآن والتوراة، والنصارى اشتمل إيمانهم على الانجيل أيضاً، ويكفى هذا فى توجيه المروى عمن شاهدوا نزول الوحى ولا يرغب عنه إذا أمكن توجيهه وكون المفهوم المتبادر ثبوت الحكم لكل واحد إن سلم لايرده ولا يرد أن اليهود الذين آمنوا على عهد نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لم يؤمنوا قبل ذلك بالتوراة وإلا لتنصروا لأن فيها نبوة عيسى كما فيها نبوة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذ قد ورد فيها -إن الله جاء من طور سيناء وظهر بساعير وعلن بفاران- وساعير بيت المقدس الذى ظهر فيه عيسى، وفاران جبال مكة التى كانت مظهر المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم لأنا نقول أنهم آمنوا بالتوراة وتأولوا مادل منها على نبوة المسيح عليه السلام فبعض أنكر نبوته رأسا ورموه بما رموه - وحاشاه وهم الكثيرون- وبعض كالعنانية قالوا: إنه من أولياء الله تعالى المخلصين العارفين بأحكام التوراة وليس بنبى وهؤلاء قليلون مخالفون لسائر اليهود فى السبت والأعياد ويقتصرون على أكل الطير والظباء والسمك والجراد وهذا الايمان وإن لم يكن نافعا فى النجاة من النار إلا أنه يقلل الشر بالنسبة إلى الكفر بالتوراة وإنكارها بالكلية مع الكفر بعيسى عليه السلام وربما يمدحون بالنظر إلى أصل الايمان بها وإن ذموا بحيثية أخرى وكأنه لهذا يكتفى منهم بالجزية ولم يكونوا طعمة للسيوف مطلقا والقول بأنهم مدحوا بعد إيمانهم بالقرآن بالايمان بالتوراة نظراً إلى أسلافهم الذين كانوا على عهد موسى عليه السلام فانهم مؤمنون بها إيمانا صحيحا على وجهها كما أنهم ذموا بما صنع آباؤهم على عهده على ماينطق به كثير من الآيات ليس بشىء إذ لامعنى لايتائهم

أجرين حينئذ والفرق بين البابين واضح . ثم النسخ الذى ادعاه المرجح خلاف ماذكره الشهرستانى وغيره من أن الانجيل لم يبين أحكاما ولا استبطن حلالا و حراما ولكنه رموز وأمثال ومواعظ و الاحكام محالة إلى التوراة وقد قال المسيح ماجئت لابطل التوراة بل جئت لاكملها وهذا خلاف ما تقتضيه الظواهر وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيقه، وأما ثالثا فلأن ثبوت الصفات لمن آمن من أهل الكتاب لا يضرنا لانها مذكورة فى الاول صريحا و فى الثانى التزاما، وأما رابعا فلانا لا نسلم أن ذلك العطف لا يلائم المقام فنكات عطف الخاص على العام لاتخفى كثرتها على ذوى الافهام فدع مامر وخذ ماحلا، وعندى بعد هذا كله أن الاعتراض ذكر والجواب أنثى لكن الرواية دعت إلى ذلك ولعل أهل مكة أدرى بشعابها وفوق كل ذى علم عليم على أن الدراية قد تساعده كما قيل بناء على أن إعادة الموصول وتوصيفه بالايمان بالمنزلين مع اشتراكه بين جميع المؤمنين واشتمال الايمان بما أنزل اليك على الايمان بما أنزل من قبلك يستدعى أن يراد به من لهم نوع اختصاص بالصلة وهم مؤمنو أهل الكتاب حيث كانوا مطالبين بالايمان بالقرآن خصوصا قال تعالى (وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم) مؤمنين بالكتب استقلالا فى الجملة بخلاف سائر المؤمنين، ثم المتبادر من أهل الكتاب أهل التوراة والانجيل وحمله على أهل الانجيل خاصة وقد آمن منهم أربعون واثنان وثلاثون جاءوا مع جعفر من أرض الحبشة وثمانية من الشام لا تساعده رواية ولا دراية كما لا يخفى، والانزال الايصال والابلاغ ولا يشترط أن يكون من أعلى خلافا لمن ادعاه نحو (فاذا نزل بساحتهم) أى وصل وحل وانزال الكتب الآلهية قد مر فى المقدمات ما يطلعك إلى معارجه، وذكر أن معنى إنزال القرآن أن جبريل سمع كلام الله تعالى كيف شاء الله تعالى فنزل به أو أظهره فى اللوح كتابة فحفظه الملك وأداه بأى نوع كان من الاداء *

وذهب بعض السلف إلى أنه من المتشابه الذى نجزم به من غير بحث عن كيفيته. وقال الحكماء إن نفوس الأنبياء عليهم السلام قدسية فتقوى على الاتصال بالملأ الأعلى فينتقش فيها من الصور ما ينتقل الى القوة المتخيلة والحس المشترك فيرى كالمشاهد وهو الوحى وربما يعلو فيسمع كلاما منظوما ويشبه أن نزول الكتب من هذا. وعندى أن هذا قد يكون لأرباب النفوس القدسية والأرواح الانسية إلا أن أمر النبوة وراء ذلك وأين الثريا من يد المتناول *

وفعلا الانزال مبنيان للمفعول، وقرأهما النخعى وأبو حيوة ويزيد بن قطيب مبنيين للفاعل وقرىء شاذاً ـ بما أنزل إليك ـ بتشديد اللام ووجه ذلك أنه أسكن لام أنزل ثم حذف همزة إلى ونقل كسرتها إلى اللام فالتقى المثلان فأدغم . وضمير الفاعل قيل الله وقيل جبريل عليه السلام. وفى البحر أن فيه التفاتاً لتقدم (.. ممارزقناهم) فخرج من ضمير المتكلم إلى ضمير الغيبة ولو جرى على الأول لجاء ـ بما أنزلنا إليك وما أنزلنا من قبلك ـ وأتى سبحانه بصلة ﴿ ما ﴾ الاولى فعلا ماضياً مع أن المراد بالمنزل جميعه لاقتضاء السياق، والسباق له من ترتب الهدى و الفلاح الكاملين عليه ولوقوعه فى مقابلة ما أنزل قبل ولاقتضاء يؤمنون المنبىء عن الاستمرار والجميع لم ينزل وقت تنزل الآية لأمرين. الأول إنه تغليب للموجد نزوله على مالا يوجد فهو من قبيل إطلاق الجزء على الكل والثانى تشبيه جميع المنزل بشىء نزل فى تحقق الوقوع لأن بعضه نزل وبعضه سينزل قطعاً فيصير إنزال مجموعه مشبهاً بانزال ذلك الشىء الذى نزل فتستعار صيغة الماضى من إنزاله لانزال المجموع، هذا ماحققه من يعقد عند ذكرهم الخناصر وفيه دغدغة كبرى. وأهون منه أن التعبير بالماضى هنا للمشاكلة لوقوع غير المتحقق فى صحبة المتحقق، وأهون من ذلك كله أن المراد به حقيقة الماضى ويدل على الايمان بالمستقبل بدلالة النص . وماقيل من أن الايمان بما سينزل ليس بواجب إلا أن حمله على الجميع أكمل فلذا اقتصر عليه لاوجه له إذ لا شبهة فى أنه يلزم المؤمن أن يؤمن بما

نزل وبأن كل ماسينزل حق وإن لم يجب تفصيله وتعيينه ، وقد ذكر العلماء أن الايمان إجمالا بالكتب المنزلة مطلقاً فرض عين وتفصيلا بالقرآن المتعبد بتفاصيله فرض كفاية إذ لو كان فرض عين أدى إلى الحرج والمشقة والدين يسر لاعسر، وهذا مما لاشبهة فيه حتى قال الدوانى: يجب على الكفاية تفصيل الدلائل الأصولية بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين ، وذكر الفقهاء أنه لابد أن يكون فى كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام إخلاؤها من ذلك كما يحرم إخلاؤها عن العالم بالأحكام التى يحتاج اليها العامة وقيل لابد من شخص كذلك فى كل إقليم وقيل يكفى وجوده فى جميع البلاد المعمورة الاسلامية ولعل هذا التنزل لنزول الأمر وقلة علماء الدين فى الدنيا بهذا العصر

أمست يبابا وأمسى أهلها احتملوا أخنى عليها الذى أخنى على لبد

وإلى الله تعالى المشتكى وإليه الملتجى

إلى الله أشكو إن فى القلب حاجة تمر بها الأيام وهى كما هيا

﴿ والآخرة ﴾ تأنيث الآخر اسم فاعل من أخر الثلاثى بمعنى تأخر وإن لم يستعمل كما أن الآخر ـ بفتح الخاء ـ اسم تفضيل منه وهى صفة فى الأصل كما فى ـ الدار الآخرة . وينشىء النشأة الآخرة ـ ثم غلبت كالدنيا . والوصف الغالب قد يوصف به دون الاسم الغالب فلا يقال قيد أدهم للزوم التكرار فى المفهوم وهو وإن كان من الدهمة إلا أنه يستعمله من لاتخطر بباله أصلا فافهم . وقد تضاف الدار لها كقوله تعالى (ولدار الآخرة) أى دار الحياة الآخرة وقد يقابل بالأولى كقوله سبحانه وتعالى: (له الحمد فى الأولى والآخرة) والمعنى هنا الدار الآخرة أو النشأة الآخرة والجمهور على تسكين لام التعريف وإقرار الهمزة التى تكون بعدها للقطع، وورش يحذف وينقل الحركة إلى اللام ﴿ والايقان ﴾ التحقق للشىء كسكونه ووضوحه يقال يقن الماء إذا سكن وظهر ماتحته وهو واليقين بمعنى خلافا لمن وهم فيه. قال الجوهرى اليقين العلم وزوال الشك يقال منه يقنت بالكسر يقيناً وأيقنت واستيقنت كلها بمعنى، وذهب الواحدى وجماعة إلى أنه مايكون عن نظر واستدلال فلا يوصف به البدهى ولا علم الله تعالى ؛ وذهب الامام النسفى وبعض الائمة إلى أنه العلم الذى لايحتمل النقيض ، وعدم وصف الحق سبحانه وتعالى به لعدم التوقيف، وذهب آخرون إلى أنه العلم بالشىء بعد أن كان صاحبه شاكا فيه سواء كان ضرورياً أو استدلاليا ، وذكر الراغب أن اليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأخواتها يقال علم يقين ولا يقال معرفة يقين وهو سكون النفس مع ثبات الحكم، وفى الاحياء ـ والقلب إليه يميل ـ أن اليقين مشترك بين معنيين . الأول عدم الشك فيطلق على كل مالاشك فيه سواء حصل بنظر أو حس أو غريزة عقل أو بتواتر أو دليل وهذا لايتفاوت . الثانى وهو ماصرح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء وهو مالا ينظر فيه إلى التجويز والشك بل إلى غلبته على القلب حتى يقال فلان ضعيف اليقين بالموت وقوى اليقين باثبات الرزق فكل ماغلب على القلب واستولى عليه فهو يقين وتفاوت هذا ظاهر ، وقرأ الجمهور ﴿ يوقنون ﴾ بواو ساكنة بعد الياء وهى مبدلة منها لأنه من أيقن وقرأ النميرى بهمزة ساكنة بدل الواو وشاع عندهم أن الواو إذا ضمت ضمة غير عارضة كما فصل فى العربية يجوز إبدالها همزة كما قيل فى وجوه جمع وجه أجوه فلعل الابدال هنا لمجاورتها للمضموم فأعطيت حكمه وقد يؤخذ الجار بظلم الجار ، وغاير سبحانه بين الايمان بالمنزل والايمان بالآخرة فلم يقل ـ وبالآخرة هم يؤمنون ـ دفعاً لكلفة التكرار أو لكثرة غرائب متعلقات الآخرة وما أعد فيها من الثواب

والعقاب وتفصيل أنواع التنعيم والتعذيب ونشأة أصحابهما على خلاف النشأة الدنيوية مع إثبات المعاد الجسمانى كيفما كان إلى غير ذلك مما هو أغرب من الايمان بالكتاب المنزل حتى أنكره كثير من الناس وخلا عن تفاصيله على ماعندنا التوراة والانجيل فليس فى الأول- على مافى شرح الطوالع- ذكر المعاد الجسمانى وإنما ذكر فى كتب حزقيل وشعياء والمذكور فى الانجيل إنما هو المعاد الروحانى فناسب أن يقرن هذا الأمر المهم الغريب الذى حارت عقول الكثيرين فى إثباته وتهافتوا على إنكاره تهافت الفراش على النار بالايقان وهو هو إظهاراً لكمال المدح وإبداء لغاية الثناء، وتقديم المجرور للاشارة إلى أن إيقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى خلاف حقيقتها مما يزعمه اليهود مثلا حيث قالوا (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً) (ولن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وزعموا أنهم يتلذذون بالنسيم والأرواح إذ ليس ذلك من الآخرة فى شىء. وفى بناء يوقنون على ﴿هم﴾ إشارة إلى أن اعتقاد مقابليهم فى الآخرة جهل محض وتخييل فارغ وليسوا من اليقين فى ظل ولا فىء ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ الظاهر أنه جملة مرفوعة المحل على الخبرية فان جعل الموصول الأول مفصولا على أكثر التقادير فى الثانى ويتبعه فصله بحسب الظاهر إذ لا يقطع المعطوف عليه دون المعطوف فالخبرية له وإن جعل موصولا وأريد بالثانى طائفة مما تقدمه وجعل هو مفصولا كان الاخبار عنه وذكر الخاص بعد العام كما يجوز أن يكون بطريق التشريك بينهما فى الحكم السابق- أعنى هدى للمتقين- يجوز أن يكون بطريق إفراده بالحكم عن العام وحينئذ تكون الجملة المركبة من الموصول الثانى وجملة الخبر معطوفة على جملة ﴿هدى للمتقين﴾ الموصوفين- بالذين يؤمنون بالغيب- والجملة الاولى وإن كانت مسوقة لمدح الكتاب والثانية لمدح الموصوفين بالايمان بجميع الكتب إلا أن مدحهم ليس إلا باعتبار إيمانهم بذلك الكتاب فهما متناسبتان باعتبار إفادة مدحه وفائدة جعل المدح مقصودا بالذات ترغيب أمثالهم والتعريض على ماقيل بمن ليس على صفتهم والتخصيص المستفاد من المعطوف بالقياس إلى من لم يتصف بأوصافهم فلا ينافى ما استفيد من المعطوف عليه من ثبوت الهدى للمتقين مطلقاً . نعم ليس هذا الوجه فى البلاغة بمرتبة فصل الموصول الأول فهو أولى، وعليه تكون الجملة مشيرة إلى جواب سؤال إما عن الحكم أى إن المتقين هل يستحقون ما أثبت لهم من الاختصاص بالهدى أو عن السبب كأنه قيل ما سبب اختصاصهم أو عن مجموع الأمرين أى هل هم أحقاء بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك؟ فأجيب بأن هؤلاء لأجل اتصافهم بالصفات المذكورة متمكنون على الهدى الكامل الذى منحهم إياه ربهم تعالى بكتابه . ومعلوم أن العلة مختصة بهم فيكونون مستحقين للاختصاص . فالجواب مشتمل على الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه وضم نتيجة الهدى تقوية للمبالغة التى تضمنها تنكير هدى أو تحقيقاً للحكم بالبرهان الآتى أيضا ولذا استغنى عن تأكيد النسبة أو الجملة الاسمية مؤكدة . وقد يقال إنه بين الجواب مرتبا عليه مسببيه أعنى الهدى والفلاح لأن ذلك أوصل إلى معرفة السبب ولا حاجة حينئذ إلى التأكيد ، والأمر على التقدير الثالث ظاهر وجعل الجملة مشيرة إلى الجواب على احتمال وصل الأول وفصل الثانى مما لا يخفى انفصاله عن ساحة القبول ، وإذا وصل الأول وعطف الثانى تكون هذه الجملة مستأنفة استئنافا نحويا ، والفصل لكمال الاتصال إذ هى كالنتيجة للصفات السابقة أو بيانيا والفصل لكونها كالمتصلة فكأن سائلا يقول ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى؟ فأجيب بأن سبب اختصاصهم أنه سبحانه قدر فى الأزل سعادتهم وهدايتهم فجبلتهم مطبوعة على الهداية والسعيد سعيد فى بطن أمه لا سيما إذا انضم إليه الفلاح الأخروى الذي هو أعظم المطالب، أو يقال إن الجواب بشرح

ماانطوى عليه اسمهم إجمالا من نعوت الكمال وبيان ماتستدعيه من النتيجة أى الذين هذه شؤونهم أحقاء بما هو أعظم من ذلك. وهذا المسلك يسلك تارة باعادة من استؤنف عنه الحديث ـ كأحسنت إلى زيد ـ زيد حقيق بالاحسان وأخرى باعادة صفته ـ كأحسنت إلى زيد صديقك القديم ـ أهل لذلك وهذا أبلغ لما فيه من بيان الموجب للحكم وإيراد اسم الاشارة هنا بمنزلة إعادة الموصوف بصفاته المذكورة مع مافيه من الاشعار بكمال تميزه بها وانتظامه لذاك فى سلك الأمور المشاهدة مع الايماء إلى بعد منزلته وعلو درجته ، هذا وجعل أولئك وحده خبراً و(على هدى) حال بعيد كجعله بدلا من ـ الذين ـ والظرف خبراً . وإنما كتبوا واواً فى (أولئك) للفرق بينه وبين إليك الجار والمجرور كما قيل ، وقيل إنه لما كان مشاراً به لجمع المذكر وكان مبنياً ومبايناً للشائع من صيغ الجموع جبر فى الجملة بكتابة حرف يكون فى الجمع فى بعض الآنات. ومن المشهور ـ ردوا السائل ولو بظلف محرق ـ وفى قوله سبحانه ﴿على هدى﴾ استعارة تمثيلية تبعية حيث شبهت حال أولئك ـ وهى تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به ـ بحال من اعتلى الشيء وركبه ثم استعير للحال التى هى المشبه المتروك كلمة الاستعلاء المستعملة فى المشبه به وإلى ذلك ذهب السعد، وأنكر السيد اجتماع التمثيلية والتبعية لأن كونها تبعية يقتضى كون كل من الطرفين معنى مفرداً لأن المعانى الحرفية مفردة وكونها تمثيلية يستدعى انتزاعهما من أمور متعددة وهو يستلزم تركبه *

وأبدى قدس سره فى الآية ثلاثة أوجه . الأول أنها استعارة تبعية مفردة بأن شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه فى التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء . الثانى أن يشبه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل من طرفيها لكن لم يصرح من الألفاظ التى بازاء المشبه به إلا بكلمة (على) فان مدلولها هو العمدة فى تلك الهيئة وماعداه تابع له ملاحظ فى ضمن ألفاظ منوية وإن لم تقدر فى نظم الكلام فليس فى (على) استعارة أصلا بل هى على حالها قبل الاستعارة كما إذا صرح بتلك الألفاظ كلها . الثالث أن يشبه الهدى بالمركوب على طريق الاستعارة بالكناية وتجعل كلمة (على) قرينة لها على عكس الوجه الأول . وهذا الخلاف بين الشيخين فى هذه المسألة مما سارت به الركبان وعقدت له المجالس وصنفت فيه الرسائل ، وأول ماوقع بينهما فى مجلس تيمور ـ وكان الحكم نعمان الخوارزمى المعتزلى ـ فحكم ـ والظاهر أنه لامر ما ـ للسيد السند والعلماء إلى اليوم فريقان فى ذلك ولا يزالون مختلفين فيه إلا أن الأكثر مع السعد. وأجابوا عن شبهة السيد بأن انتزاع شيء من أمور متعددة يكون على وجوه شتى فقد يكون من مجموع تلك الأمور كالوحدة الاعتبارية وقد يكون من أمر بالقياس إلى آخر كالاضافات وقد يكون بعضه من أمر وبعضه من آخر وعلى الأولين لا يقتضى تركيبه بل تعدد مأخذه فيجوز حينئذ أن يكون المدلول الحرفى لكونه أمراً إضافياً كالاستعلاء حالة منتزعة من أمور متعددة فلجريانها فى الحرف تكون تبعية ولكون كل من الطرفين حالة إضافية منتزعة من أمور متعددة تمثيلية، ولعل اختيار القوم فى تعريف التمثيلية لفظ الانتزاع دون التركيب يرشد المنصف إلى عدم اشتراط التركيب فى طرفيه وإلا لكان الأظهر لفظ التركيب، وقد أشبعنا القول فى ذلك وذكرنا ماله وماعليه فى كتابنا ـ الأجوبة العراقية عن الأسئلة الايرانية ـ وفى هذا القدر هنا كفاية . وفى تنكير (هدى) إشارة إلى عظمته فلا يعرف حقيقته ومقداره إلا اللطيف الخبير وإنما ذكر الرب مع أن الهدى لايكون إلا منه سبحانه تأكيداً لذلك باسناده اليه جل شأنه، وفيه مناسبة واضحة إذ حيث كان ربهم ناسب أن يهيء لهم أسباب السعادتين ويمن عليهم بمصلحة الدارين وقد تكون

ثم صفة محذوفة أى ﴿على هدى﴾ أى هدى وحذف الصفة لفهم المعنى جائز. وقيل يحتمل أن يكون التنوين للافراد أى على هدى واحد إذ لاهدى إلا هدى ما أنزل اليه صلى الله تعالى عليه وسلم لنسخه ماقبله . و (من) لابتداء الغاية أو للتبعيض على حذف مضاف أى من هدى ربهم، ومعنى كون ذلك منه سبحانه أنه هو الموفق لهم والمفيض عليهم من بحار لطفه وكرمه وإن توسطت هناك أسباب عادية ووسائط صورية على أن تلك الوسائط قد ترتفع من البين فيتبلج صبح العيان لذى عينين . وقد قرأ ابن هرمز - من ربهم - بضم الهاء وكذلك سائر هاآت جمع المذكر والمؤنث على الأصل من غير أن يراعى فيها سبق كسر أو ياء وأدغم النون فى الراء بلا غنة الجمهور وعليه العمل ، وذهب كثير من أهل الاداء إلى الادغام مع الغنة وروره عن نافع وابن كثير وأبى عمرو وابن عامر وعاصم وأبى جعفر ويعقوب ، وأظهر النون أبو عون عن قالون ، وأبو حاتم عن يعقوب ، وهذه الاوجه جارية أيضاً فى النون والتنوين إذا لاقت(١) لاماً ﴿ وَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٥ ﴾ الفلاح الفوز والظفر بادراك البغية وأصله الشق والقطع ويشاركه فى معنى الشق مشاركه فى الفاء والعين نحو - فلى وفلق وفلذ - وفى تكرار اسم الاشارة إشارة إلى أن هؤلاء المتصفين بتلك الصفات يستحقون بذلك الاستقلال بالتمكن فى الهدى والاستبداد بالفلاح والاختصاص بكل منهما ولولاه لربما فهم اختصاصهم بالمجموع فيوهم تحقق كل واحد منهما بالانفراد فيمن عداهم وإنما دخل العاطف بين الجملتين لكونهما واقعتين بين كمال الاتصال والانفصال لأنهما وإن تناسبا مختلفان مفهوماً ووجوداً فان الهدى فى الدنيا والفلاح فى الآخرة وإثبات كل منهما مقصود فى نفسه وبهذا فارقا قوله تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) فالثانية فيه مؤكدة للأولى إذ لامعنى للتشبيه إلا بالأنعام المبالغة فى الغفلة فلا مجال للعطف بينهما و(هم) يحتمل أن يكون فصلا أو بدلا فيكون (المفلحون) خبراً عن أولئك أو مبتدأ - والمفلحون - خبره والجملة خبر (.. أولئك) وهذه الجملة لاتخلو عن إفادة الحصر كما لايخفى . وقد ذكر غير واحد أن اللام فى - المفلحون - حرف تعريف بناء على أن المراد الثبات على الفلاح فهو حينئذ مما غلبت عليه الاسمية أو ألحق بالصفة المشبهة فهى إما للعهد الخارجى للدلالة على أن المتقين هم الذين بلغك أنهم مفلحون فى العقبى وضمير الفصل إما للقصر - أو لمجرد تأكيد النسبة ولا استبعاد فى جريان القصر قلباً أو تعييناً بل إفراداً أيضا أو للجنس - فتشير إلى ما يعرفه كل أحد من هذا المفهوم فان أريد القصر كان الفصل لتأكيد النسبة ولتأكيد الاختصاص أيضا وإن أريد الاتحاد كان لمجرد تأكيد النسبة . وتشبث المعتزلة والخوارج بهذه الآية لخلود تارك الواجب فى العذاب لأن قصر جنس الفلاح على الموصوفين يقتضى انتفاء الفلاح عن تارك الصلاة والزكاة فيكون مخلداً فى العذاب وهذا أوهن من بيت العنكبوت فلا يصلح للاستدلال لأن الفلاح عدم الدخول أو لأن انتفاء كمال الفلاح كما يقتضيه السياق، والسباق لا يقتضى انتفاءه مطلقا ولا حاجة إلى حمل المتقين على المجتنبين للشرك ليدخل العاصى فيهم لان الاشارة ليست اليهم فقط فلا يجدى نفعا ككون الصفة مادحة كما لايخفى ، وههنا سر دقيق وهو أنه سبحانه وتعالى حكى فى مفتتح كتابه الكريم مدح العبد لباريه بسبب إحسانه اليه وترقى فيه ثم مدح البارى هنا عبده بسبب هدايته له وترقى فيه على أسلوب واحد فسبحانه من آله ماجد كم أسدى جميلا ، وأعطى جزيلا ، وشكر قليلا ، فله الفضل بلا عد ، وله الحمد بلا حد ٭

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٦ ﴾ كلام مستأنف يتميز به حال الكفرة

---

(١) قوله إذا لاقت كذا بخطه والاولى لاقتا كما هو ظاهر اه مصححه

الغواة المردة العتاة سيق إثر بيان بديع أحوال أضدادهم المتصفين بنعوت الكمال الفائزين بمطالبهم فى الحال والمآل ، ولم يعطف على سابقه عطف القصة على القصة لان المقصود من ذلك بيان اتصاف الكتاب بغاية الكمال فى الهداية تقريرا لكونه يقينا لا مجال للشك فيه ، ومن هذا بيان اتصاف الكفار بالاصرار على الكفر والضلال بحيث لايجدى فيهم الانذار ،والقول إنهما مسوقان لبيان حال الكتاب وأنه هدى لقوم وليس هدى لآخرين لايجدى نفعا لان عدم كونه هدى لهم مفهوم تبعا لامقصود أصالة على أن الانتفاع به صفة كمال له يؤيد ماسبق من تفخيم شأنه وإعلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع . وقيل ان ترك العطف لكونه استئنافا آخر كأنه قيل ثانيا مابال غيرهم لم يهتدوا به؟فأجيب بأنهم لاعراضهم وزوال استعدادهم لم ينجع فيهم دعوة الكتاب إلى الايمان وليس بشىء لانه بعد ماتقرر أن تلك الاوصاف المختصة هى المقتضية لم يبق لهذا السؤال وجه ،وأغرب من هذا تخيل أن الترك لغاية الاتصال زعما أن شرح تمرد الكفار يؤكد كون الكتاب كاملا فى الهداية نعم يمكن على بعد أن يوجه السؤال بأن يقال: لو كان الكتاب كاملا لكان هدى للكفار أيضا فيجاب بأن عدم هدايته إياهم لتمردهم وتعنتهم لا لقصور فى الكتاب

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته ... والذنب للطرف لا للنجم فى الصغر

والعطف فى قوله تعالى (إن الابرار لفى نعيم و إن الفجار لفى جحيم)لاتحاد الجامع إذ الجملة الاولى مسوقة لبيان ثواب الاخيار،والثانية لذكر جزاء الأشرار مع مافيهما من الترصيع والتقابل وقد عد التضاد وشبهه جامعا يقتضى العطف لان الوهم ينزل المتضادين منزلة المتضايفين فيجتهد فى الجمع بينهما فى الذهن حتى قالوا إن الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد من الامثال . وصدرت الجملة بان اعتناء بمضمونها وقد تصدر بها الاجوبة لان السائل لكونه مترددا يناسبه التأكيد وتعريف الموصول إما للعهد (١) والمراد من شافههم ﷺ بالانذار فى عهده وهم مصرون على كفرهم أو للجنس كما فى قوله تعالى (كمثل الذى ينعق بما لايسمع) وكقول الشاعر :

ويسعى إذا أبنى ليهدم صالحى ... وليس الذى يبنى كمن شأنه الهدم

فهو حينئذ عام خصه العقل بغير المصرين،والاخبار بما ذكر قرينة عليه أو المخصص عود ضمير خاص عليه من الخبر لا الخبر نفسه وقد ذكر الاصوليون ثلاثة أقوال فيما إذا عاد ضمير خاص على العام فقيل يخصصه وقيل لا وقيل بالوقف ومثلوه بقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فان الضمير فى بعولتهن للرجعيات فقط.وماذكره بعض أجلة المفسرين أن المخصص هنا الخبر أورد عليه إن تعين المخبر عنه بمفهوم الخبر ينافى ماتقرر من أن المخبر عنه لا بد أن يكون متعينا عند المخاطب قبل ورود الخبر فلو توقف تعين المخبر عنه على الخبر لزم الدور . والكفر بالضم مقابل الايمان وأصله المأخوذ منه الكفر ـ بالفتح ـ مصدر بمعنى الستر يقال كفر يكفر من باب قتل،ومافى الصحاح من أنه من باب ضرب فالظاهر أنه غير صحيح(٢) وإن لم ينبه عليه فى القاموس وشاع استعماله فى ستر النعمة خاصة وفى مقابل الايمان لان فيه ستر الحق ونعم الفيض المطلق،وقد صعب على المتكلمين تعريف الكفر الشرعى الغير التبعى واختلفوا فى تعريفه على حسب اختلافهم فى تعريف الايمان إلا أن الذى عول عليه الشافعية

---

(١) وهو الاولى دراية ورواية اهمنه (٢) مثل ذلك لابن الطيب فى حاشية القاموس وفيه أن الذى قال الجوهرى: انه من باب ضرب هو الكفر بمعنى الستر وهو صحيح باتفاق وهو غير الكفر الذى هو ضد الايمان فانه من باب نصر أفاده شارح القاموس . اه مصححه

رحمهم الله تعالى أنه إنكار ما علم مجيء الرسول ﷺ به مما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام فلا يكفر جاحد المجمع عليه على الاطلاق بل من جحد مجمعاً عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التى يشترك فى معرفتها سائر الناس كالصلاة وتحريم الخمر ومن جحد مجمعاً عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فليس بكافر ومن جحد مجمعاً عليه ظاهراً لا نص فيه ففى الحكم بتكفيره خلاف، وأما ساداتنا الحنفية رضى الله تعالى عنهم فلم يشترطوا فى الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الأمر الذى تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة وهذا أمر عظيم وكأنه لذلك قال ابن الهمام: يجب حمله على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعا لان مناط التكفير التكذيب أو الاستخفاف ولا يرد على أخذ الانكار فى التعريف أن أهل الشرع حكموا على بعض الافعال والاقوال بأنها كفر وليست إنكارا من فاعلها ظاهرا لانهم صرحوا بأنها ليست كفراً وإنما هى دالة عليه فأقيم الدال مقام مدلوله حماية لحريم الدين وصيانة لشريعة سيد المرسلين ﷺ وليست بعض المنهيات التى تقتضيها الشهوة النفسانية كذلك فلا (١) يبطل الطرد بغير الكفر من الفسق فليس شعار الكفار مثلا ليس فى الحقيقة كفراً كما قاله مولانا الامام الرازى وغيره إلا انهم كفروا بهلكونه علامة ظاهرة على أمر باطن وهو التكذيب لأن الظاهر أن من يصدق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يأتى به فحيث أتى به دل على عدم التصديق وهذا إذا لم تقم قرينة على ما ينافى تلك الدلالة ولهذا قال بعض المحققين: إن لبس شعار الكفرة سخرية بهم وهزلا ليس بكفر. وقال مولانا الشهاب وليس ببعيد إذا قامت القرينة وأنا أقول إذا قامت القرينة على غرض آخر غير السخرية والهزل لا كفر به أيضا كما يظنه بعض من ادعى العلم اليوم وليس منه فى قبيل ولا دبير ولا فى العير ولا النفير ثم الانكار هنا بمعنى الجحود ولا يرد أن من تشكك أو كان خالياً عن التصديق والتكذيب ليس بمصدق ولا جاحد وأنه قول بالمنزلة بين المنزلتين وهو باطل عند أهل السنة لأنه يجوز أن يكون كفر الشاك والخالى لأن تركهما الاقرار مع السعة والأعمال بالكلية دليل كما قاله السالكوتى على التكذيب كما أن التلفظ بكلمة الشهادة دليل على التصديق وقيل هو ههنا من أنكرت الشيء جهلته فلا ورود أيضا، وفيه أن الانكار بمعنى الجهل يقابل المعرفة فيلزم أن يكون العارف الغير المصدق كأحبار اليهود واسطة فالمحذور باق بحاله. وعرف فى المواقف الكفر بأنه عدم تصديق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فى بعض ما علم مجيئه به بالضرورة ولعله أيضا يقول باقامة بعض الأفعال والأقوال مقام عدم التصديق واعترض على أخذ الضرورة بأن ما ثبت بالاجماع قد يخرج من الضروريات وكذا براءة عائشة رضى الله تعالى عنها ثبتت بالقرآن، وأدلته اللفظية غير موجبة للعلم فتخرج عن الضروريات أيضا*

وأجيب بأن خروج ما ثبت بالاجماع عن الضروريات ممنوع والدلالة اللفظية تفيد العلم بانضمام القرائن وهى موجودة فى براءة عائشة رضى الله تعالى عنها ولقد عد أصحابنا رضى الله تعالى عنهم فى باب الاكفار أشياء كثيرة لا أراها توجب إكفاراً والاخراج عن الملة أمر لا يشبهه شيء فينبغى الاتئاد فى هذا الباب مهما أمكن، وقول ابن الهمام: أرفق بالناس وفى أبكار الافكار ـ فى هذا البحث ـ ما يقضى منه العجب ولا أرغب فى طول بلا طول وفضول بلا فضل. واستدل المعتزلة بهذه الآية ونحوها على حدوث كلامه سبحانه وتعالى لاستدعاء صدق الاخبار بمثل هذا الماضى سابقة المخبر عنه أعنى النسبة بالزمان وكل مسبوق بالزمان حادث، وأجيب بأن سبق المخبر عنه يقتضى تعلق كلامه الأزلى بالمخبر عنه فاللازم سبق المخبر عنه على التعلق وحدوثه وهو لا يستلزم حدوث الكلام كما فى علمه تعالى بوقوع الأشياء فان له تعلقا حادثا مع عدم حدوثه أو يقال إن ذاته تعالى وصفاته

(١) ولا يحتاج الى أن (بن) يجوز جعل الشارع بعض المنهيات علامة للتكذيب فيحكم بكفر مرتكبه اه منه

لما لم تكن زمانية يستوى اليها جميع الأزمنة استواء جميع الأمكنة فالانواع كل منها حاضر عنده فى مرتبته واختلاف التعبيرات بالنظر إلى المخاطب الزمانى رعاية للحكمة فى باب التفهيم،وقيل غيرذلك مما يطول ذكره، وقد ذكرنا فى الفائدة الرابعة مايفيدك ذكره هنافتذكر ﴿وسواء﴾ اسم مصدر بمعنى الاستواء وهو لايثنى ولا يجمع وقد استغنوا عن تثنيته بتثنية (سى) إلا شذوذاً وكأنه فى الأصل مصدر كما قاله الرضى ورفع على أنه خبر ان ومابعده مرتفع به على الفاعلية كأنه قيل إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه ـ أو خبر مبتدأ محذوف ـ تقديره الامران سواء ثم بين الأمرين بقوله سبحانه (أأنذرتهم أم لم تنذرهم) أوخبر لمابعده أى إنذارك وعدمه سيان وهو المشهور على ألسنة الطلبة فى مثله . وأورد عليه أمور . الأول أن الفعل لا يسند إليه . الثانى أنه مبطل لصدارة الاستفهام. الثالث أن الهمزة و(أم) موضوعان لأحد الأمرين وكل مايدل على الاستواء لا يسند إلا إلى متعدد فلذا يقال استوى وجوده وعدمه ولا يقال أو عدمه . الرابع أنه على تقدير كونه خبراً يلزم أن لا يصح تقديمه لالتباس المبتدأ بالفاعل . ويجاب أما عن الأول فبأنه من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ إلى جانب المعنى، والعرب تميل فى مواضع من كلامهم مع المعانى ميلا بينا ومن ذلك ـ لا تأكل السمك وتشرب اللبن ـ أى لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن ولو أجرى على ظاهره لزم عطف الاسم المنصوب على الفعل بل المفرد على جملة لا محل لها . ودعوى البيضاوى ـ بيض الله تعالى غرة أحواله ـ أنه استعمل فيه اللفظ فى جزء معناه وهو الحدث تجوزاً فلذا صح الاخبار عنه كما يجوز الاخبار عما يراد به مجرد لفظه كضرب ماض مفتوح الباء على مافيها لا تتأتى فيما إذا كان المعادلان ـ أو أحدهما بعد همزة التسوية ـ جملة اسمية كما فى قوله تعالى: (سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون) ويدخل فى الميل مع المعنى مع أنه لا يلزم عليه الخروج عن الحقيقة وقد نقل ابن جنى عن أبى على(١) أنه قال: الجملة المركبة من المبتدأ والخبر تقع موقع الفعل المنصوب بأن إذا انتصب وانصرف القول به والرأى فيه إلى مذهب المصدر كقوله تعالى: (هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء) وكقوله سبحانه وتعالى : (أعنده علم الغيب فهو يرى) ألا ترى أن الفاء جواب الاستفهام وهى تصرف الفعل بعدها إلى الانتصاب بأن مضمرة والفعل المنصوب مصدر لامحالة حتى كأنه قال أعنده علم الغيب فرؤيته وهل بينكم شركة فاستواء ، وأما عن الثانى والثالث فبأن الهمزة و(أم) انسلخا عن معنى الاستفهام عن أحد الأمرين ولما كانا مستويين فى علم المستفهم جعلا مستويين فى تعلق الحكم بكليهما، ولهذا قيل تجوز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيها فى نسبة ما من غير ملاحظة تقدم أو تأخر، ثم إن مثل هذا المعنى وإن كان مراداً إلا أنه لا يلاحظ فى عنوان الموضوع بعد السبك كما لا يلاحظ معنى العاطف فلا يقال فى الترجمة هنا إلا الانذار وعدمه سواء من غير نظر إلى التساوى حتى يقال إذا كان تقدير المبتدأ المتساويان يلغو حمل سواء عليه فيدفع بما يدفع، وقد قال الامام الآقسرائى إن أنذرتهم الخ انتقل عن أن يكون المقصود أحدهما إلى أن يكون المراد كليهما وهذا معنى الاستواء الموجود فيه، وأما الحكم بالاستواء فى عدم النفع فلم يحصل إلا من قوله (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) وذكر أنه ظفر بمثله عن أبى على الفارسى، وكلام المولى الفنارى يحوم حول هذا الحمى، وذهب بعض المحققين إلى أنهما فى الاصل للاستفهام عن أحد الامرين وهما مستويان فى علم المستفهم، وقد ذهب ذلك الاستواء هنا إذ سلخ عنهما الاستفهام وبقى الاستواء فى العلم وهو معنى قول من قال الهمزة و(أم) مجردتان لمعنى الاستواء فيكون الحاصل فيما نحن فيه المتساويان فى علمك مستويان فى عدم

---

(١) اى فى إعراب الحماسة اه منه

الجدوى وهذا على ما فيه تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه ومثله ماذكر العاملى من أن تمام معناهما الاستواء والاستفهام معا فجردا عن معنى الاستفهام وصارا لمجرد الاستواء ولتكرر الحكم بالاستواء بمعنى واحد يحصل التأكيد كأنه قيل سواء الانذار وعدمه سواء وهو بعيد عن ساحة التحقيق كما لا يخفى ويوهم قولهم بالتجريد أن هناك مجازاً مرسلا استعمل فيه الكل فى جزئه ، والتحقيق إنه إما استعارة أو مستعمل فى لازم معناه ثم المشهور أنه لايجوز العطف بعد سواء بأو إن كان هناك همزة التسوية حتى قال فى المغنى: إنه من لحن الفقهاء، وفى شرح الكتاب للسيرافى ﴿سواء﴾ إذا دخلت بعدها ألف الاستفهام لزمت (أم) لسواء على أقمت أم قعدت فاذا عطف بعدها أحد اسمين على آخر عطف بالواو لاغير نحو سواء عندى زيد وعمرو فاذا كان بعدها فعلان بغير استفهام عطف أحدهما على الآخر ـ بأو ـ كقولك سواء على قمت أو قعدت فان كان بعدها مصدران مثل سواء على قيامك وقعودك فلك العطف بالواو وبأو . وإنما دخلت فى الفعلين بغير استفهام لما فى ذلك من معنى المجازاة، فتقدير المثال إن قمت أو قعدت فهما على سواء ، والظاهر من هذا بيان استعمالات العرب ـ لسواء ـ ولم يحك فى شيء من ذلك شذوذاً فقراءة ابن محيصن من طريق الزعفرانى ـ سواء عليهم أنذرتهم أولم تنذرهم ـ شاذة رواية فقط لااستعمالا كما يفهمه كلام ابن هشام فافهم هذا المقام فقد غلط فيه أقوام بعد أقوام . وأما عن الرابع فبأن النحاة قد صرحوا بتخصيص ذلك بالخبر الفعلى دون الصفة نحو زيد قام فلا يقدم لالتباس المبتدأ بالفاعل حينئذ فاذا لم يمتنع فى صريح الصفة فعدم امتناعه هنا أولى على ماقيل، وإنما عدل سبحانه عن المصدر فلم يأت به على الأصل لوجهين . لفظى وهو حسن دخول الهمزة وأم لأنهما فى الأصل للاستفهام وهو بالفعل أولى ، ومعنوى وهو إيهام التجدد نظراً لظاهر الصيغة، وفيه إشارة إلى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أحدث ذلك وأوجده فأدى الامانة وبلغ الرسالة وإنما لم يؤمنوا لسبق الشقاء ودرك القضاء لالتقصير منه وحاشاه فهو وإن أفاد اليأس فيه تسلية له صلى الله تعالى عليه وسلم . وعلى هنا باعتبار أصل معناه لأن الاستواء يتعدى بعلى كقوله تعالى: (استوى على العرش) وقيل بمعنى عند ـ فى المغنى ـ على تجرد للظرفية، وعلى ذلك أكثر المفسرين والقول بأنها هنا للمضرة كدعاء عليه ليس بشيء لان (سواء) تستعمل مع على مطلقا فيقال ـ مودتى دائمة سواء على أزرت أم لم تزر ـ (والانذار) التخويف مطلقا أو الابلاغ وأكثر ما يستعمل فى تخويف عذاب الله تعالى ويتعدى إلى اثنين كقوله تعالى: (إنا أنذرناكم عذابا قريبا) (فقل أنذرتكم صاعقة) فالمفعول الثانى هنا محذوف أى العذاب ظاهراً ومضمراً واستحسن أن لايقدر ليعم ، وفى البحر : الانذار الاعلام مع التخويف فى مدة تسع التحفظ من المخوف فان لم تسع فهو إشعار وإخبار لا إنذار ولم يذكر سبحانه البشارة لانها تفهم بطريق دلالة النص لأن الانذار أوقع فى القلب وأشد تأثيراً فاذا لم ينفع كانت البشارة بعدم النفع أولى . وقيل لامحل للبشارة هنا لأن الكافر ليس أهلا لها . وقوله عز من قائل ﴿لا يؤمنون﴾ يحتمل أن تكون مفسرة لاجمال ماقبلها مما فيه الاستواء والكفر وعدم نفع الانذار فى الماضى بحسب الظاهر مسكوت فيه عن الاستمرار (ولا يؤمنون) دال عليه ومبين له فلا حاجة إلى القول بأن هذا بالنظر إلى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن أنه إخبار عن المصرين وهى حينئذ لامحل لها من الاعراب كما هو شأن الجمل المفسرة ، وعند الشلوبين لها محل لانها عطف بيان عنده ويحتمل أن تكون حالا مؤكدة لماقبلها وصاحب الحال ضمير عليهم أو أنذرتهم وليس هذا كزيد أبوك عطوفا لفقد مايشترط (١) فى هذا النوع ههنا وأن

(١) فقد اشترط النحاة فيه الوقوع بعد جملة اسمية طرفاها معرفتان جامدان وعاملها محذوف أبداً اه منه

تكون بدلا، إما بدل اشتمال لاشتمال عدم نفع ما مر على عدم الايمان، أو بدل كل لأنه عينه بحسب المآل أو خبراً بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف - أى هم لا يؤمنون - أو خبر إن والجملة قبلها اعتراض. وفى التسهيل: الاعتراضية هى المفيدة تقوية وهى هنا كالعلة للحكم لدلالتها على قسوة قلوبهم وعدم تأثرها بالانذار وهو مقتض لعدم الايمان، وحيث أن الموضوع دال على عدم الايمان فى الماضى والمحمول على استمراره فى المستقبل اندفع توهم عدم الفائدة فى الاخبار وجعل الجملة دعائية بعيد، وأبعد منه ما روى أن الوقف على - أم لم تنذر - والابتداء - بهم لا يؤمنون - على أنه مبتدأ وخبر بل ينبغى أن لا يلتفت إليه، وقرأ الجحدرى (سواء) بتخفيف الهمزة على لغة الحجاز فيجوز أنه أخلص الواو ويجوز أنه جعل الهمزة بين بين أى بين الهمزة والواو (١) وعن الخليل أنه قرأ سوء عليهم بضم السين مع واو بعدها فهو عدول عن معنى المساواة إلى السب والقبح وعليه لا تعلق إعرابياً له بما بعده كما فى البحر، وقرأ الكوفيون وابن ذكوان - وهى لغة بنى تميم - أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين وهو الأصل، وأهل الحجاز لا يرون الجمع بينهما طلبا للتخفيف فقرأ الحرميان وأبو عمرو وهشام بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية إلا أن أبا عمرو وقالون وإسماعيل بن جعفر عن نافع وهشام يدخلون بينهما ألفاً وابن كثير لا يدخل. وروى تحقيقهما عن هشام مع إدخال ألف بينهما وهى قراءة ابن عباس وابن أبى إسحاق. وروى عن ورش كابن كثير وكقالون إبدال الهمزة الثانية ألفا فيلتقى ساكنان على غير حدهما عند البصريين، وزعم الزمخشرى أن ذلك لحن وخروج عن كلام العرب من وجهين ﴿أحدهما﴾ الجمع بين ساكنين على غير حده ﴿الثانى﴾ أن طريق تخفيف الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها هو بالتسهيل بين بين لا بالقلب ألفا لأنه طريق الهمزة الساكنة وما قالوه مذهب البصريين، والكوفيون أجازوا الجمع على غير الحد الذى أجازه البصريون، وهذه القراءة من قبيل الأداء، ورواية المصريين عن ورش وأهل بغداد يروون التسهيل بين بين كما هو القياس فلا يكون الطعن فيها طعنا فيما هو من السبع المتواتر إلا أن المعتزلى أساء الأدب فى التعبير، وقد احتج بهذه الآية وأمثالها من قال بوقوع التكليف بالممتنع لذاته بناء على أن يراد بالموصول ناس بأعيانهم، وحاصل الاستدلال أنه سبحانه وتعالى أخبر بأنهم لا يؤمنون وأمرهم بالايمان وهو ممتنع إذ لو كان ممكناً لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه لازم إذ لو آمنوا انقلب خبره كذبا وشمل إيمانهم الايمان بأنهم لا يؤمنون لكونه مما جاء به صلى الله تعالى عليه وسلم وإيمانهم بأنهم لا يؤمنون فرع اتصافهم بعدم الايمان فيلزم اتصافهم بالايمان وعدم الايمان فيجتمع الضدان، وكلا الأمرين من انقلاب خبره تعالى كذبا واجتماع الضدين محال وما يستلزم المحال محال ﴿وأجيب﴾ بأن إيمانهم ليس من المتنازع فيه لأنه أمر ممكن فى نفسه وباخباره سبحانه وتعالى بعدم الايمان لا يخرج من الامكان، غايته أنه يصير ممتنعا بالغير واستلزام وقوعه الكذب أو اجتماع الضدين بالنظر إلى ذلك لأن إخباره تعالى بوقوع الشىء أو عدم وقوعه لا ينفى القدرة عليه ولا يخرجه من الامكان الذاتى لامتناع الانقلاب وإنما ينفى عدم وقوعه أو وقوعه فيصير ممتنعاً بالغير واللازم للممكن أن لا يلزم من فرض وقوعه نظراً إلى ذاته محال، وأما بالنظر إلى امتناعه بالغير فقد يستلزم الممتنع بالذات كاستلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب. وقيل فى بيان استحالة إيمانهم بأنهم لا يؤمنون أنه تكليف بالنقيضين لأن التصديق فى الاخبار بأنهم لا يصدقونه فى شىء يستلزم عدم تصديقهم فى ذلك والتكليف بالشىء تكليف بلوازمه، وقوبل بالمنع لا سيما اللوازم العدمية * وقيل لأن تصديقهم فى أن لا يصدقوه يستلزم أن لا يصدقوه وما يستلزم وجوده عدمه محال، ورد بأنه يجوز أن يكون ذلك الاستلزام

---

(١) ولامها على هذا واو لا ياء وفى المشهور همزتها منقلبة عن ياء فهو من باب طويت اه منه

لامتناعه بالغير كما فيما نحن فيه ، وقيل لأن إذعان الشخص بخلاف مايجد فى نفسه محال،واعترض بأنه يجوز أن لايخلق الله تعالى العلم بتصديقه فيصدقه فى أن لا يصدقه نعم إنه خلاف العادة لـكنه ليس من الممتنع بالذات كذا قيل ، ولايخلو المقام بعد عن شىء وأى شىء ، والبحث طويل واستيفاؤه هنا كالتكليف بمالا يطاق وسيأتيك إن شاء الله تعالى على أتم وجه ۞ ثم فائدة الانذار بعد العلم بأنه لا يثمر استخراج سر ماسبق به العلم التابع للمعلوم من الطوع والاباء فى المكلفين (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فان الله تعالى لو أدخل ابتداء كلا داره التى سبق العلم بأنها داره لـكان شأن المعذب منهم ماوصف الله تعالى بقوله : (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فأرسل رسلا مبشرين ومنذرين ليستخرج مافى استعدادهم من الطوع والاباء ـ فيهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة ـ فان الذكرى تنفع المؤمنين ـ وتقوم به الحجة على الآخرين إذ بعد الذكرى وتبليغ الرسالة تتحرك الدواعى للطوع والاباء بحسب الاستعداد الأزلى فيترتب عليه الفعل أو الترك بالمشيئة السابقة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت الأزلى فيترتب عليه النفع والضر من الثواب والعقاب وإنما قامت الحجة على الكافر لأن ماامتنع من الاتيان به بعد بلوغ الدعوة وظهور المعجزة من الايمان . لو كان ممتنعا لذاته مطلقا لما وقع من أحد لـكنه قد وقع فعلم أن عدم وقوعه منه كان عن إباء ناشىء من استعداده الأزلى باختياره السىء وإن كان إباؤه بخلق الله تعالى به فان فعل الله تعالى تابع لمشيئته التابعة لعلمه التابع للمعلوم والمعلوم من حيث ثبوته الأزلى غير مجعول فتعلق العلم به على ماهو عليه فى ثبوته الغير المجعول مما يقتضيه استعداده الأزلى ثم الارادة تعلقت بتخصيص ماسبق العلم به من مقتضى استعداده الأزلى فأبرزته القدرة على طبق الارادة قال تعالى : (أعطى كل شىء خلقه) فلهذا قال : (قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) لـكنه لم يشأ إذ لم يسبق به العلم لـكونه كاشفا للمعلوم وما فى استعداده الأزلى فالمعلوم المستعد للهداية فى نفسه كشفه عماهو عليه من قبوله لها ، والمستعد للغواية تعلق به على ماهو عليه من عدم قبوله لها فلم يشأ إلا ماسبق به العلم من مقتضيات الاستعداد فلم تبرز القدرة إلا ماشاء الله تعالى فصح أن لله الحجة البالغة سبحانه إذا نوزع لأن الله تعالى (قد أعطى كل شىء خلقه) ومايقتضيه استعداده وما نقص منه شيئا ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم : «فمن وجد خيراً فليحمد الله» فان الله متفضل بالايجاد لاواجب عليه ومن وجد غير ذلك فلايلومن إلا نفسه لأنه ماأبرز قدرته بجوده ورحمته مما اقتضته الحكمة من الأمر الذى لاخير فيه له إلا لـكونه مقتضى استعداده فالحمد لله على كل حال ونعوذ به من أحوال أهل الزيغ والضلال، وإنما قال سبحانه (سواء عليهم) ولم يقل عليك لأن الانذار وعدمه ليسا سواء لديه صلى الله تعالى عليه وسلم ـ لفضيلة الانذار الواجب عليه ـ على تركه، وإذا أريد بالموصول ناس معينون على أنه تعريف عهدى كما مر كان فيه معجزة لاخباره بالغيب وهو موت أولئك على الـكفر كما كان ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ إشارة إلى برهان لمى للحكم السابق كما أن سواء عليهم الخ على تقدير كونه اعتراضا برهان إنى ، فالختم والتغشية مسببان عن نفس الكفر، واقتراف المعاصى سببان للاستمرار على عدم الايمان أو لاستواء الانذار وعدمه فالقطع لأنه سؤال عن سبب الحكم، والختم الوسم بطابع ونحوه والأثر الحاصل، ويتجوز بذلك تارة فى الاستيثاق من الشىء والمنع منه اعتباراً بمايحصل من المنع بالختم على الـكتب والأبواب ، وتارة فى تحصيل أثر عن أثر اعتباراً بالنقش الحاصل، وتارة يعتبر معه بلوغ الآخر ، ومنه ختمت القرآن والغشاوة ـ على ماعليه السبعة ـ بكسر الغين

المجمعة من غشاه إذا غطاه، قال أبو علي: ولم يسمع منه فعل إلا يائى فالواو مبدلة من الياء عنده أو يقال لعل له مادتين وفعالة عند الزجاج لما اشتمل على شيء كاللفافة ومنه أسماء الصناعات كالخياطة لاشتمالها على مافيها وكذلك ما استولى على شيء كالخلافة، وعند الراغب: هي لما يفعل به الفعل كاللف فى اللفافة فان استعملت فى غيره فعلى التشبيه، وبعضهم فرق بين مافيه هاء التأنيث وبين ماليس فيه، فالأول اسم لما يفعل به الشيء كالآلة نحو حزام وإمام، والثانى لما يشتمل على الشيء ويحيط به(١) وحمل الظاهريون الختم والتغشية على حقيقتهما وفوضوا الكيفية إلى علم من لا كيفية له سبحانه، وروى عن مجاهد أنه قال: إذا أذنب العبد ضم من القلب هكذا ـ وضم الخنصر ـ ثم إذا أذنب ضم هكذا ـ وضم البنصر ـ وهكذا إلى الابهام ثم قال: وهذا هو الختم والطبع والرين، وهو عندى غير معقول، والذى ذهب اليه المحققون أن الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الأوانى لاحداث هيئة فى القلب والسمع مانعة من نفوذ الحق اليهما كما يمنع نقش الخاتم ـ تلك الظروف ـ من نفوذ ماهو بصدد الانصباب فيها فيكون استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلى وهو الاشتمال على منع القابل عما من شأنه أن يقبله ثم اشتق من الختم ختم، ففيه استعارة تصريحية تبعية، وأما الغشاوة فقد استعيرت من معناها الأصلى لحالة فى أبصارهم مقتضية لعدم اجتلائها الآيات والجامع ماذكر، فهناك استعارة تصريحية أصلية أو تبعية إذا أولت الغشاوة بمشتق أو جعلت اسم آلة على ماقيل، ويجوز أن يكون فى الكلام استعارة تمثيلية بأن يقال شبهت حال قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الاستنفاع بها بحال أشياء معدة للانتفاع بها فى مصالح مهمة مع المنع من ذلك بالختم والتغطية ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون كل واحد من طرفى التشبيه مركبا والجامع عدم الانتفاع بما أعد له بسبب عروض مانع يمكن فيه كالمانع الأصلى وهو أمر عقلى منتزع من تلك العدة (٢) ثم إن إسناد الختم اليه عز وجل باعتبار الخلق والذم والتشنيع الذى تشير اليه الآية باعتبار كون ذلك مسبباً عما كسبه الكفار من المعاصى كما يدل عليه قوله تعالى: (بل طبع الله عليها بكفرهم) وإلا أشكل التشنيع والذم على ماليس فعلهم كذا قاله مفسرو أهل السنة عن آخرهم فيما أعلم. والمعتزلة لما رأوا أن الآية يلزم منها أن يكون سبحانه مانعا عن قبول الحق وسماعه بالختم وهو قبيح يمتنع صدوره عنه تعالى على قاعدتهم التزموا للآية تأويلات ذكر الزمخشرى جملة منها حتى قال: الشيطان هو الخاتم فى الحقيقة أو الكافر إلا أن الله سبحانه وتعالى لما كان هو الذى أقدره أو مكنه أسند الختم اليه كما يسند إلى السبب نحو ـ بنى الامير المدينة، وناقة حلوب ـ وأنا أقول: إن ماهيات الممكنات معلومة له سبحانه أزلا فهى متميزة فى أنفسها تميزاً ذاتياً غير مجعول لتوقف العلم بها على ذلك التميز وإن لها استعدادات ذاتية غير مجعولة أيضا مختلفة الاقتضاآت والعلم الالهى متعلق بها كاشف لها على ماهى عليه فى أنفسها من اختلاف استعداداتها التى هى من مفاتيح الغيب التى لا يعلمها إلا هو واختلاف مقتضيات تلك الاستعدادات فاذا تعلق العلم

---

(١) وهذا فى غير المصادر وأما فيها فعن أبى على فعالة ـ بالكسر فى المصادر ـ يجيء بما كان صنعة ومعنى متقلداً كالكتابة والخلافة وبالفتح فى غيره فافهم. اهـ منه (٢) وليس للاسناد الى الخاتم والغشى فى هاتين مدخل فى هذا التمثيل كما لامدخل له فى قولك أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، وهل هذا التمثيل يبقى فى الفعل وحده أوفى لفظ مركب ملحوظ بعضه ومنفك فى الارادة؟ ارتضى الشريف المرتضى الثانى وغيره الأول، وعليه إنما صرح بالختم والتغشية لأنهما الأصل والعمدة فى تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقى الأجزاء بألفاظ متخيلة إذ لابد فى التركيب من ملاحظات قصدية متعلقة بتلك الاجزاء ولاسبيل إلى ذلك إلا بتخيل ألفاظ بازائها تدبر وافهم اهـ منه

الالهى بها على ماهى عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار أحد الطرفين الخير والشر تعلقت الارادة الالهية بهذا الذى اختاره العبد بمقتضى استعداده فيصير مراده بعد تعلق الارادة الالهية مراداً لله تعالى فاختياره الازلى بمقتضى استعداده متبوع للعلم المتبوع للارادة مراعاة للحكمة وأن اختياره فيما لا يزال تابع للارادة الازلية المتعلقة باختياره لما اختاره، فالعباد منساقون إلى أن يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالا كراه والجبر وليسوا مجبورين فى اختيارهم الازلى لأنه سابق الرتبة على تعلق العلم السابق على تعلق الارادة والجبر تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الذى هو هنا اختيارهم الازلى فيمتنع أن يكون تابعا لما هو متأخر عنه بمراتب، فما من شيء يبرزه الله تعالى بمقتضى الحكمة ويفيضه على الممكنات إلا وهو مطلوبها بلسان استعدادها وما حرمها سبحانه شيئاً من ذلك كما يشير اليه قوله تعالى : (أعطى كل شيء خلقه) أى الثابت له فى الازل مما يقتضيه استعداده الغير المجعول، وإن كانت الصور الوجودية الحادثة مجعولة . وقوله تعالى: (فألهمها فجورها وتقواها) أى الثابتين لها فى نفس الامر والكل من حيث أنه خلقه حسن لكونه بارزاً بمقتضى الحكمة من صانع مطلق لاحاكم عليه ولهذا قال عز شأنه (أحسن كل شيء خلقه) و (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت) أى من حيث أنه مضاف اليه ومفاض منه وإن تفاوت من جهة أخرى وافترق عند إضافة بعضه إلى بعض، فعلى هذا يكون الختم منه سبحانه و تعالى دليلا على سوء استعدادهم الثابت فى علمه الازلى الغير المجعول بل هذا الختم الذى هو من مقتضيات الاستعداد لم يكن من الله تعالى إلا إيجاده و إظهار يقينه طبق ماعلمه فيهم أزلا حيث لا جعل (وما ظلمهم الله) تعالى فى إظهاره إذ من صفته سبحانه إفاضة الوجود على القوابل بحسب القابليات على ماتقتضيه الحكمة (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) حيث كانت مستعدة بذاتها لذلك فحينئذ يظهر أن إسناد الختم اليه تعالى باعتبار الايجاد حقيقة ويحسن الذم لهم به من حيث دلالته على سوء الاستعداد وقبح ماانطوت عليه ذواتهم فى ذلك الناد (فالبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذى خبث لايخرج إلا نكداً) وأما ماذكره المفسرون من أن إسناد الختم إليه تعالى باعتبار الخلق فمسلم لا كلام لنافيه ، وأما إن الذم باعتبار كون ذلك مسببا عما كسبه الكفار الخ فنقول فيه: إن أرادوا بالكسب ماشاع عند الاشاعرة من مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تأثير لها فيه أصلا وإنما المؤثر هو الله تعالى فهو مع مخالفته لمعنى الكسب و كونه (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءاً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً) لايشفي عليلا ولايروى غليلا إذ للخصم أن يقول أى معنى لذم العبد بشيء لا مدخل لقدرته فيه إلا كمدخل اليد الشلاء فيما فعلته الايدى السليمة وحينئذ يتأتى ماقاله الصاحب بن عباد فى هذا الباب : كيف يأمر الله تعالى العبد بالايمان وقد منعه منه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه، وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول(أنى يصرفون) ويخلق فيهم الافك ثم يقول(أنى تؤفكون) وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول (لم تكفرون) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول(لم تلبسون الحق بالباطل) وصدهم عن السبيل ثم يقول(لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الايمان ثم قال(وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم قال (وأين تذهبون) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال(فما لهم عن التذكرة معرضين)؟!! فان أجابوا بأن الله أن يفعل مايشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون(لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون) قلنا لهم: هذه كلمة حق أريد بها باطل وروضة صدق ولكن ليس لكم منها حاصل لأن كونه تعالى لا يسأل عما يفعل ليس إلا لأنه حكيم لايفعل ماعنه يسأل وإذا قلتم لاأثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم فى معلومه فوجه مطالبة

العبد بأفعاله كوجه مطالبته بأن يثبت فى نفسه ألوانا وإدراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال الشرائع العظام ورد ماورد عن النبيين عليهم الصلاة والسلام . وإن أرادوا بالكسب فعل العبد استقلالا ما يريده هو وإن لم يرده الله تعالى فهذا مذهب المعتزلة وفيه الخروج عما درج عليه سلف الامة واقتحام ورطات الضلال وسلوك مهامه الوبال

مسا ولو قسمن على الغوانى لمـــا أمهرن إلا بالطلاق

وإن أرادوا به تحصيل العبد بقدرته الحادثة حسب استعداده الازلى المؤثرة لامستقلا بل باذن الله تعالى ما تعلقت به من الافعال الاختيارية مشيئته التابعة لمشيئة الله تعالى على ما أشرنا اليه فنعمت الارادة وحبذا السلوك فى هذه الجادة، وسيأتى إن شاء الله تعالى بسطها وإقامة الادلة على صحتها وإماطة الاذى عن طريقها إلا أن أشاعرتنا اليوم لايشعرون وأنهم ليحسبون أنهم يحسنون صنعا ولبئس ما كانوا يصنعون

ما فى الديار أخو وجد نطارحه حديث نجد ولا خل نجاريه

وأما ماذكره المعتزلة لاسيما علامتهم الزمخشرى فليس أول عشواء خبطوها وفى مهواة من الاهواء أهبطوها ولكم نزلوا عن منصة الايمان بالنص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة واستيفاء لما كتب عليهم من المحنة وطالما استوخموا من السنة المناهل العذاب ووردوا من حميم البدعة موارد العذاب، والشبهة التى تدندن هنا حول الحمى أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لما نعاها على عباده ولا عاقبهم بها ولا قامت حجة الله تعالى عليهم وهى أوهى من بيت العنكبوت وإنه لأوهن البيوت، وقد علمت جوابها مما قدمناه لك ـ ولكن على ذكر منك ـ على أنا نرجع فنقول إن أسندوا الملازمة ـ وكذلك يفعلون ـ إلى قاعدة التحسين والتقبيح، وقالوا: معاقبة الانسان مثلا بفعل غيره قبيحة فى الشاهد لاسيما إذا كانت من الفاعل فيلزم طرد ذلك غائبا، قيل: ويقبح فى الشاهد أيضا أن يمكن الانسان عبده من القبائح والفواحش بمرأى ومسمع ثم يعاقبه على ذلك مع القدرة على ردعه ورده من الاول عنها وأنتم تقولون إن القدرة التى بها يخلق العبد الفواحش لنفسه مخلوقة لله تعالى على علم منه عز وجل أن العبد يخلق بها لنفسه ذلك فهو بمثابة إعطاء سيف باتر لفاجر يعلم أنه يقطع به السبيل ويسبى به الحريم وذلك فى الشاهد قبيح جزماً ﴿فان قالوا﴾ ثم حكمة استأثر الله تعالى بعلمها فرقت بين الغائب والشاهد فحسن من الغائب ذلك التمكين ولم يحسن فى الشاهد ﴿ قلنا على سبيل التنزل والموافقة لبعض الناس﴾ ما المانع أن تكون تلك الأفعال مخلوقة لله تعالى ويعاقب العبد عليها لمصلحة وحكمة استأثر بها كما فرغتم منه الآن حذو القذة بالقذة؟! على أن فى كون الخاتم فى الحقيقة هو الشيطان مما لايقدم عليه حتى الشيطان ألا تسمعه كيف قال (فبعزتك لاغوينهم أجمعين) فلا حول ولا قوة إلا بالله . وليكن هذا المقدار كافيا فى هذا المقام ولشحرور القلم بعد إن شاء الله تعالى على كل بانة تغريد بأحسن مقام ﴿والقلوب﴾ ـ جمع قلب ـ وهو فى الأصل مصدر سمى به الجسم الصنوبرى المودع فى التجويف الايسر من الصدر وهو مشرق اللطيفة الانسانية، ويطلق على نفس اللطيفة النورانية الربانية العالمة التى هى مهبط الأنوار الالهية الصمدانية وبها يكون الانسان إنسانا وبها يستعد لاكتساب الاوامر واجتناب الزواجر وهى خلاصة تولدت من الروح الروحانى ويعبر عنها الحكيم بالنفس الناطقة ولكونها هدف سهام القهر واللطف ومظهر الجمال والجلال ومنشأ البسط والقبض ومبدأ المحو والصحو ومنبع الأخلاق المرضية والاحوال الردية، وقلما تستقر على حال وتستمر على منوال ـ سميت قلبا ـ فهى متقلبة فى أمره ومنقلبة

بقضاء الله وقدره . وفى الحديث « إن القلب كريشة بأرض فلاة تقلبها الرياح» وقد قال الشاعر :

قد سمى القلب قلبا (١) من تقلبه فاحذر على القلب من قلب وتحويل

وتسمية الجسم المعروف قلبا إذا أمعنت النظر ليس إلا لتقلب هاتيك اللطيفة المشرقة عليه لأنه العضو الرئيس الذى هو منشأ الحرارة الغريزية الممدة للجسد كله ويلنى بصلاحه وفساده عن صلاح هاتيك اللطيفة وفسادها لما بينهما من التعلق الذى لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى وكأنه لهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « ألا وإن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب » وكثير من الناس ذهب إلى أن تلك المضغة هى محل العلم، وقيل: إنه فى الدماغ وقيل إنه مشترك بينهما وبنى ذلك على إثبات الحواس الباطنة والكلام فيها مشهور . ومن راجع وجد أنه أدرك أن بين الدماغ والقلب رابطة معنوية ومراجعة سرية لا ينكرها من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، لكن معرفة حقيقة ذلك متعززة كما هى متعذرة والاشارة إلى كنه ماهنالك على أرباب الحقائق وأصحاب الدقائق متعسرة ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، والعجز عن درك الادراك إدراك . والسمع مصدر ـ سمع سمعا وسماعا ـ ويطلق على قوة مودعة فى العصب المفروش أو المبطل فى الأذن تدرك بها الأصوات ويعبر به تارة عن نفس الأذن وأخرى عن الفعل نحو (إنهم عن السمع لمعزولون) ، والأبصار ـ جمع بصر ـ وهو فى الأصل بمعنى إدراك العين وإحساسها ثم تجوز به عن القوة المودعة فى ملتقى العصبتين المجوفتين الواصلتين من الدماغ إلى الحدقتين التى من شأنها إدراك الألوان والأشكال بتفصيل معروف فى محله وعن العين التى هى محله ، وشاع هذا حتى صار حقيقة فى العرف لتبادره وهو المناسب للغشاوة لتعلقها بالأعيان ويناسب الختم ما يناسب الغشاوة، وإنما قدم سبحانه الختم على القلوب هنا لأن الآية تقرير لعدم الايمان فناسب تقديم القلوب لأنها محل الايمان والسمع ـ والأبصار طرق وآلات له ـ وهذا بخلاف قوله تعالى: (وختم على سمعه وقلبه) فانه مسوق لعدم المبالاة بالمواعظ ولذا جاءت الفاصلة (أفلا تذكرون) فكان المناسب هناك تقديم السمع، وأعاد جل شأنه الجار لتكون أدل على شدة الختم فى الموضعين فان ما يوضع فى خزانة إذا ختمت خزانته وختمت داره كان أقوى فى المنع عنه وأظهر فى الاستقلال لأن إعادة الجار تقتضى ملاحظة معنى الفعل المعدى به حتى كأنه ذكر مرتين ، ولذا قالوا فى مررت بزيد وعمرو : مرور واحد، وفى مررت بزيد وبعمرو: مروران، والعطف وإن كان فى قوة الاعادة لكنه ليس ظاهراً مثلها فى الافادة لما فيه من الاحتمال . ووحد السمع مع أنه متعدد فى الواقع ومقتضى الانتظام بالسباق واللحاق أن يجرى على نمطهما للاختصار والتفنن مع الاشارة إلى نكتة ـ هى أن مدركاته نوع واحد ومدركاتهما مختلفة ـ وكثيراً ما يعتبر البلغاء مثل ذلك، وقيل: إن وحدة اللفظ تدل على وحدة مسماه ـ وهو الحاسة ـ ووحدتها تدل على قلة مدركاتها فى بادىء النظر فهناك دلالة التزام ويكفى مثل ماذكر فى اللزوم عرفا (٢) ومنه يتنبه لوجه جمع القلوب كثرة والأبصار قلة وإن كان ذلك هو المعروف فى استعمال الفقهاء فى جميعها على أن الاسماع قلما قرع السمع ـ ومنه قراءة ابن أبى عبلة فى الشواذ ـ وعلى أسماعهم، واستشهد له بقوله:

---

(١) وقيل سمى قلبا لأنه لب كما سمى العقل لبا اه منه

(٢) وقيل فى توجيه الافراد أن المراد سمع كل واحد وهذا وإن كان حقه الافراد إلا أن حمل الجمع على كل فرد فرد جائز لا واجب كما قيل فى قوله تعالى: (نخرجكم طفلا) على وجه اه منه

قالت ولم تقصد لقيل الخنا مهلا لقد أبلغت أسماعى

والقول بأنه وحدة للأمن عن اللبس كما فى قوله :

كلوا فى بعض بطنكم تعفوا فان زمانكم زمن خميص

ولأنه فى الاصل مصدر والمصادر لاتجمع فروعى ذلك ـ ليس بشىء ـ لأن ماذكر مصحح لامرجح وأدنى من هذا عندى تقدير مضاف مثل ـ وحواس سمعهم ـ وقد اتفق القراء على الوقف على سمعهم وظاهره دليل على أنه لاتعلق له بمابعده فهو معطوف على (على قلوبهم) وهذا أولى من كونه هو وماعطف عليه خبراً مقدما لغشاوة أو عاملان فيه على التنازع وإن احتملته الآية لتعين نظيره فى قوله تعالى: (وختم على سمعه وقلبه) والقرآن يفسر بعضه بعضا ولأن السمع كالقلب يدرك مايدركه من جميع الجهات فناسب أن يقرن معه بالختم الذى يمنع من جميعها وإن اختص وقوعه بجانب إلا أنه لايتعين ، ولما كان إدراك البصر لايكون عادة إلا بالمحاذاة والمقابلة جعل المانع مايمنع منها وهو الغشاوة لأنها فى الغالب كذلك كغاشية السرج ، ومثل هذا يكفى فى النكات ولا يضره ستره لجميع الجوانب كالازار ، ومافى الكشف: من أن الوجه أن الغشاوة مشهورة فى أمراض العين فهى أنسب بالبصر من غير حاجة لما تكلفوه، يكشف عن حاله النظر فى المعنى اللغوى ممن لاغشاوة على بصره *

ولعل سبب تقديم السمع على البصر مشاركته للقلب فى التصرف فى الجهات الست مثله دون البصر. ومن هنا قيل: إنه أفضل منه، والحق أن كلا من الحواس ضرورى فى موضعه ، ومن فقد حساً فقد علماً، وتفضيل البعض على البعض تطويل من غير طائل (١) وقد قرىء بامالة أبصارهم ووجه الامالة ـ مع أن الصاد حرف مستعل وهو مناف لها لاقتضائها لتسفل الصوت ـ مناسبة الكسرة واعتبرت على الراء دون غيرها لمناسبة الامالة الترقيق ، والمشهور عند أهل العربية أن ذلك لقوة الراء لتكرره على اللسان فى النطق به فانه يرتعد ويظهر ذلك إذا شدد أو وقف عليه فكسرته بمنزلة كسرتين فقوى السبب حتى أزال المانع . ولعل مرادهم أنه متكرر طبعا كما يدركه الوجدان إلا أنه يجب المحافظة لئلا يقع التقرير فانه مضر فى الأداء حتى سمعت من بعض الشافعية : أن من كرر الراء فى تكبيرة الاحرام لم تنعقد صلاته والعهدة على الراوى، والجمهور على أن (على أبصارهم) خبر مقدم لغشاوة والتقديم مصحح لجواز الابتداء بالنكرة مع أن فيه مطابقة الجملة قبله لأنه تقدم الجزء المحكوم به فيها وهذا كذلك، ففى الآية جملتان خبريتان فعلية دالة على التجدد واسمية دالة على الثبوت حتى كأن الغشاوة جبلية فيهم وكون الجملتين دعائيتين ليس بشىء ، وفى تقديم الفعلية إشارة إلى أن ذلك قد وقع وفرغ منه، ونصب المفضل وأبو حيوة وإسماعيل بن مسلم ﴿غشاوة﴾ فقيل هو على تقدير جعل كما صرح به فى قوله تعالى: (وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) ، وقيل إنه على حذف الجار ، وقال أبو حيان: يحتمل أن يكون مصدراً من معنى ختم لأن معناه غشى وستر كأنه قيل تغشية على سبيل التأكيد فيكون حينئذ قلوبهم وسمعهم وأبصارهم مختوما عليها مغشاة، وقيل: يحتمل أن يكون مفعول ختم والظروف أحوال أى ختم غشاوة كائنة على هذه الامور لئلا يتصرف بها بالرفع والازالة، وفى كل مالايخفى ، فقراءة الرفع أولى ، وقرىء أيضا بضم الغين ورفعه ، وبفتح الغين ونصبه ، وقرىء غشوة ـ بكسر المعجمة ـ مرفوعا وبفتحها مرفوعا ومنصوبا ، وغشية بالفتح والرفع وعشاوة بفتح المهملة والرفع، وجوز فيه الكسر والنصب من الغشا

---

(١) ويحكى عن ابى يوسف عليه الرحمة أنه سئل عن اللوزينج والفيلوذج ـ أيهما أحسن؟ فقال: لا احكم من دون حضور الخصمين فأتى بهما وأكل منهما ثم قال: كلما أردت أن أحكم لاحدهما على الآخر أتى الآخر بشاهدين عدلين فيمنعنى من الحكم اه منه

بالفتح والقصر وهو الرؤية نهاراً لا ليلا ، والمعنى أنهم يبصرون إبصار غفلة لا إبصار عبرة أو أنهم لا يرون آيات الله تعالى فى ظلمات كفرهم ولو زالت أبصروها ، وقال الراغب : العشا ظلمة تعرض للعين ، وعشى عن كذا عمى قال تعالى : (ومن يعش عن ذكر الرحمن) فالمعنى حينئذ ظاهر . والتنوين للاشارة إلى نوع من الاغطية غير ما يتعارفه الناس ويحتمل أن يكون للتعظيم أى غشاوة أى غشاوة ، وصرح بعضهم بحمله على النوعية والتعظيم معا كما حمل على التكثير والتعظيم معا فى قوله تعالى : (فقد كذبت رسل) واللام فى (لهم) للاستحقاق كما فى (لهم فى الدنيا خزى) وفى المغنى : لام الاستحقاق هى الواقعة بين معنى وذات وهنا كذلك إلا أنه قدم الخبر استحسانا لان المبتدأ نكرة موصوفة ولو أخر جاز كـ (أجل مسمى عنده) ويجوز كما قيل أن يكون تقديمه للتخصيص - فلا يعذب عذابهم أحد ولا يوثق وثاقهم أحد - (١) وكون اللام للنفع واستعملت هنا للتهكم مما لا وجه له لانها إنما تقع له فى مقابلة (على) فى الدعاء وما يقاربه ولم يقل به أحد ممن يوثق به هنا ولا يقال عليهم العذاب ، والظاهر أن الجملة مساقة لبيان إصرارهم بأن مشاعرهم ختمت وإن الشقوة عليهم ختمت ، وهى معطوفة على ما قبلها وليست استئنافا ولا حالا ، وقال السالكوتى : عطف - على الذين كفروا - والجامع أن ما سبق بيان حالهم وهذا بيان ما يستحقونه ، أو على خبر إن والجامع الشركة فى المسند اليه مع تناسب مفهوم المسندين ، وجعل ذلك لدفع ما يتوهم من عدم استحقاقهم العذاب على كفرهم لأنه بختم الله تعالى وتغشيته ليس بوجيه كما لا يخفى *

والعذاب فى الاصل الاستمرار ثم اتسع فيه فسمى به كل استمرار ألم ، واشتقوا منه فقالوا : عذبته أى داومت عليه الألم قاله أبو حيان ، وعن الخليل - وإليه مال كثير - أن أصله المنع يقال عذب الفرس إذا امتنع عن العلف ، ومنه العذب لمنعه من العطش ثم توسع فأطلق على كل مؤلم شاق مطلقا وإن لم يكن مانعا ورادعا ولهذا كان أعم من النكال لانه ما كان رادعا كالعقاب ، وقيل العقاب ما يجازى به ما فى الآخرة ، وشمل البيان عذاب الاطفال والبهائم وغيرهما ، وخص السجاوندى العذاب بايصال الالم إلى الحى مع الهوان فايلام الأطفال والبهائم ليس بعذاب عنده ، وقيل : إن العذاب مأخوذ فى الاصل من التعذيب ثم استعمل فى الايلام مطلقا ، وأصل التعذيب على ما قيل : إكثار الضرب بعذبة السوط ، وقال الراغب أصله من العذب فعذبته أزلت عذب حياته على بناء مرضته وقذيته والتنكير فيه للنوعية أى لهم فى الآخرة نوع من العذاب غير متعارف فى عذاب الدنيا ، وحمله على التعظيم يستدعى حمل ما يستفاد من الوصف على التأكيد ولا حاجة اليه ، والعظيم الكبير ، وقيل : فوق الكبير لان الكبير يقابله الصغير والعظيم يقابله الحقير والحقير دون الصغير ، فالصغير والحقير خسيسان والحقير أخسهما ، والعظيم والكبير شريفان والعظيم أشرفهما . فتوصيف العذاب به أكثر فى التهويل من توصيفه بالكبير كما ذكره الكثير ممن شاع فضله إذ العادة جارية بأن الاخس يقابل بالأشرف والخسيس بالشريف فما يتوهم من أن نقيض الاخص - أعم - مما لا يلتفت اليه هنا ، نعم يشكل على دعوى أن العظيم فوق الكبير قوله عز شأنه فى الحديث القدسى : « الكبرياء ردائى والعظمة إزارى » حيث جعل سبحانه الكبرياء مقام الرداء والعظمة مقام الازار ، ومعلوم أن الرداء أرفع من الازار فيجب أن يكون صفة الكبر أرفع من العظمة ، ويقال : إن الكبير هو الكبير فى ذاته سواء استكبره غيره أم لا ، وأما العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره ، فالصفة الأولى على هذا ذاتية وأشرف من الثانية ويمكن أن يجاب على بعد بأن ما ذكروه خاص بما إذا استعمل الكبير والعظيم فى غيره تعالى أو فيما إذا خلا الكلام عن قرينة تقتضى العكس ، أو يقال : إنه سبحانه جعل العظمة وهى أشرف من الكبرياء إزاراً لقلة العارفين به جل شأنه بهذا العنوان بالنظر إلى العارفين

(١) قاله بهاء الدين العاقى اه منه

بعنوان الكبرياء فلقلة أولئك كانت إزاراً ولكثرة هؤلاء كانت رداءاً وسبحان الكبير العظيم، وذكر الراغب: إن أصل عظم الرجل كبر عظمه ثم استعير لكل كبير وأجرى مجراه محسوسا كان أو معقولا معنى كان أو عينا، والعظيم إذا استعمل فى الاعيان فأصله أن يقال فى الاجزاء المتصلة والكبير يقال فى المنفصلة ، وقد يقال فيها أيضا: عظيم وهو بمعنى كبير كجيش عظيم ، وعظم العذاب بالنسبة إلى عذاب دونه يتخلله فتور وبهذا التخلل يصح أن يتفاضل العذابان كسوادين أحدهما أشبع من الآخر وقد تخلل الآخر ماليس بسواد ، وقد ذهب المسلمون إلى أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار ، وهذه الآية وأمثالها شواهد صدق على ذلك . وقال بعضهم: لا يحسن وذكروا دلائل عقلية مبنية على الحسن والقبح العقليين فقالوا: التعذيب ضرر خال عن المنفعة لأنه سبحانه منزه عن أن ينتفع بشيء والعبد يتضرر به ولو سلم انتفاعه فالله تعالى قادر أن يوصل اليه النفع من غير عذاب، والضرر الخالى عن النفع قبيح بديهة، وأيضا أن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان فتكليفه متى حصل ترتب عليه العذاب وما كان مستعقبا للضرر من غير نفع قبيح، فاما أن يقال لا تكليف أو تكليف ولا عذاب، وأيضا هو الخالق لداعية المعصية فيقبح أن يعاقب عليها، وقالوا أيضاً: هب أنا سلمنا العقاب فمن أين القول بالدوام؟ وأقسى الناس قلباً إذا أخذ من بالغ فى الاساءة اليه ـ وعذبه وبالغ فيه وواظب عليه ـ لامه كل أحد وقيل له إما أن تقتله وتريحه وإما أن تعفو عنه فاذا قبح هذا من إنسان يلتذ بالانتقام، فالغنى عن الكل كيف يليق به هذا الدوام؟ وأيضاً من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله تعالى عليه ، أفترى أن هذا الكرم العظيم يذهب فى الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين فلا يتوبون أو يحسن أن يقول فى الدنيا : (أدعونى أستجب لكم) وفى الآخرة لا يجيب دعاءهم إلا بـ(اخسئوا فيها ولا تكلمون)*

بقى التمسك بالدلائل اللفظية وهى لا تفيد اليقين فلا تعارض الأدلة العقلية المفيدة له على أنا ندعى أن أخبار الوعيد فى الكفار مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً صريحا كما قال ذلك فيها من جوز العفو عن الفساق، على أنه يحتمل أن تكون تلك الجمل دعائية أو أنها إخبارية لكن الاخبار عن استحقاق الوقوع لا عن الوقوع نفسه ، وهذا خلاصة ما ذكر فى هذا الباب، وبسط الامام الرازى الكلام فيه ولم يتعقبه بما يشرح الفؤاد ويبرد الأكباد وتلك شنشنة أعرفها من أخزم ، ولعمرى أنها شبه تمكنت فى قلوب كثير من الناس فكانت لهم الخناس الوسواس فخلعوا ربقة التكليف وانحرفوا عن الدين الحنيف وهى عند المؤمنين المتمكنين كصرير باب أو كطنين ذباب، فأقول :(وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب) نفى العذاب مطلقا مما لم يقله أحد ممن يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر حتى أن المجوس لا يقولونه مع أنهم الذين بلغوا من الهذيان أقصاه فان عقلاءهم ـ والعقل بمراحل عنهم ـ زعموا أن إبليس عليه اللعنة لم يزل فى الظلمة بمعزل عن سلطان الله تعالى ثم لم يزل يزحف حتى رأى النور فوثب فصار فى سلطان الله تعالى وأدخل معه الآفات والشرور فخلق الله تعالى هذا العالم شبكة له فوقع فيها فصار لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه فبقى محبوسا يرمى بالآفات فمن أحياه الله تعالى أماته ومن أصحه أسقمه ومن أسره أحزنه وكل يوم ينقص سلطانه فاذا قامت القيامة وزالت قوته طرحه الله تعالى فى الجو وحاسب أهل الاديان وجازاهم على طاعتهم للشيطان وعصيانهم له ، نعم المشهور عنهم أن الآلام الدنيوية قبيحة لذاتها ولا تحسن بوجه من الوجوه فهى صادرة عن الظلمة دون النور، وبطلان مذهب هؤلاء أظهر من نار على علم، ولئن سلمنا أن أحداً من الناس يقول ذلك فهو مردود ، وغالب الادلة التى تذكر فى هذا الباب مبنى على الحسن والقبح العقليين وقد نفاهما أهل السنة والجماعة وأقاموا الادلة على بطلانهما وشيوع ذلك

فى كتب الكلام يجعل نقله هنا من لغو الكلام على أنا نقول أن لله تعالى صفتى لطف وقهر ومن الواجب فى الحكمة أن يكون الملك ـ لاسيما ملك الملوك ـ كذلك إذ كل منهما من أوصاف الكمال ولا يقوم أحدهما مقام الآخر ومن منع ذلك فقد كابر، وقد مدح فى الشاهد ذلك كما قيل :

يداك يد خيرها يرتجى وأخرى لاعدائها غائظة

فلما نظر الله سبحانه إلى ماعلمه من الماهيات الأزلية والاعيان الثابتة ورأى فيهما من استعد للخير وطلبه بلسان استعداده ومن استعد للشر وطلبه كذلك أفاض على كل بمقتضى حكمته مااستعد له وأعطاه ماطلبه منه ثم كلفه ورغبه ورهبه إتماماً للنعمة وإظهاراً للحجة إذ لو عذبه وأظهر فيه صفة قهره قبل أن ينذره لربما قال (لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فالتعذيب وإن لم يكن فيه نفع له سبحانه بالمعنى المألوف لكنه من آثار القهر ووقوع فريق فى طريق القهر ضرورى فى حكمته تعالى وكل ماتقتضيه حكمته تعالى وكماله حسن، وإن شئت فقل: إن صفتى اللطف والقهر من مستتبعات ذاته التى هى فى غاية الكمال ولهما متعلقات فى نفس الأمر مستعدة لهما فى الأزل استعداداً غير مجعول . وقد علم سبحانه فى الأزل التعلقات والمتعلقات فظهرت طبق ماعلم ولو لم تظهر كذلك لزم انقلاب الحقائق وهو محال . فالايمان والكفر فى الحقيقة ليسا سببا حقيقيا وعلة تامة للتنعيم والتعذيب وإنما هما علامتان لهما دعت اليهما الحكمة والرحمة . وهذا معنى ماورد فى الصحيح «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» أما من كان ـ أى فى علم الله ـ من أهل السعادة المستعدة لها ذاته ـ فسييسر ـ بمقتضى الرحمة ـ لعمل أهل السعادة لأن شأنه تعالى الافاضة على القوابل بحسب القابليات ، وأما من كان فى الأزل والعلم القديم من أهل الشقاوة التى ثبتت لماهيته الغير المجعولة أزلا ـ فسييسر بمقتضى القهر ـ لعمل أهل الشقاوة، وفى ذلك تظهر المنة وتتم الحجة ولايرد قوله تعالى : (فلو شاء لهداكم أجمعين) لأن نفى الهداية لنفى المشيئة ولا شك أن المشيئة تابعة للعلم والعلم تابع لثبوت المعلوم فى نفس الأمر كما يشير إليه قوله تعالى فى المستحيل الغير الثابت فى نفسه :(أم تنبئونه بما لا يعلم فى الأرض) وحيث لاثبوت للهداية فى نفسها لاتعلق للعلم بها ، وحيث لاتعلق لامشيئة ، فسبب نفى إيجاد الهداية نفى المشيئة وسبب نفى المشيئة تقرر عدم الهداية فى نفسها فيئول الأمر إلى أن سبب نفى إيجاد الهداية انتفاؤها فى نفس الأمر وعدم تقررها فى العلم الأزلى : (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم) فاذا انتقش هذا على صحيفة خاطرك ، فنقول قولهم الضرر الخالى عن النفع قبيح بديهة ليس بشىء لأن ذلك الضرر من آثار القهر التابع للذات الاقدس ومتى خلا عن القهر ـ كان عز شأنه عما يقوله الظالمون ـ كالأقطع الذى ليس له إلا يد واحدة بل من أنصفه عقله يعلم أن الخلو عن صفة القهر يخل بالربوبية ويسلب إزار العظمة ويحط شأن الملكية إذ لايرهب منه حينئذ فيختل النظام وينحل نبذ هذا الانتظام . على أن هذه الشبهة تستدعى عدم إيلام الحيوان فى هذه النشأة لاسيما البهائم والأطفال الذين لاينالهم من هذه الآلام نفع بالكلية لاعاجلا ولا آجلا مع أنا نشاهد وقوع ذلك أكثر من نجوم السماء فما هو جوابهم عن هذه الآلام منه سبحانه فى هذه النشأة مع أنه لانفع له منها بوجه فهو جوابنا عن التعذيب فى تلك النشأة ، وقولهم إن الكافر لايظهر منه إلا العصيان فتكليفه متى حصل ترتب عليه العذاب الخ: ففيه أن الكافر فى علم الله تعالى حسب استعداده متعشق للنار تعشق الحديد للمغناطيس وإن نفر عنها نافر عن الجنة نفور الظلمة عن النور وإن تعشقها فهو إن كلف وإن لم يكلف لابد وأن يعذب فيها ، ولكن التكليف لاستخراج مافى استعداده من الاباء لاظهار الحجة والكفر مجرد علامة (وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم

يظلمون) ، وقولهم هو سبحانه الخالق لداعية المعصية مسلم لكنه خلقها وأظهرها طبق مادعا إليه الاستعداد الذاتى الذى لادخل للقدرة إلا فى إيجاده وأى قبح فى إعطاء الشىء ماطلبه بلسان استعداده وإن أضر به ولا يلزم الله تعالى عقلا أن يترك مقتضى حكمته ويبطل شأن ربوبيته مع عدم تعلق علمه بخلاف مااقتضاه ذلك الاستعداد، وقولهم هب أنا سلمنا العقاب فمن أين الدوام الخ: قلنا الدوام من خبث الذات وقبح الصفات الثابتين فيما لم يزل الظاهرين فيما لايزال بالاباء بعد التكليف مع مراعاة الحكمة، وهذا الخبث دائم فيهم مادامت حكمة الله تعالى الذاتية وذواتهم ـ كما يرشدك إلى ذلك ـ قوله سبحانه : (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) ويدوم المعلول مادامت علته أو يقال العذاب وهو فى الحقيقة البعد من الله لازم للكفر والملزوم لا ينفك من اللازم، وأيضا الكفر مع ظهور البرهان فى الأنفس والآفاق بمن لا تتناهى كبرياؤه ولا تنحصر عظمته أمر لايحيط نطاق الفكر بقبحه وإن لم يتضرر به سبحانه لكن الغيرة الالهية لاترتضيه وإن أفاضته القدرة الأزلية حسب الاستعداد بمقتضى الحكمة ، ومثل ذلك يطلب عذابا أبديا وعقابا سرمديا وشبيه الشىء منجذب إليه ، ولا يقاس هذا بما ضربه من المثال إذ أين ذلة التراب من عزة رب الارباب، وليس مورد المسألتين منهلا واحداً . وقولهم من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله تعالى عليه ، أفترى أن هذا الكرم العظيم يذهب فى الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين فلا يتوبون الخ: ففيه أن من تاب من الكفر فقد أبدل القبيح بضده وأظهر سبحانه مقتضى ذاته وماهيته المعلومة له حسب علمه فهناك حينئذ كفر قبيح زائل وإيمان حسن ثابت ، وقد انضم إلى هذا الايمان ندم على ذلك الكفر فى دار ينفع فيها تدارك مافات والندم على الهفوات فيصير الكفر بهذا الايمان كأن لم يكن شيئا مذكوراً إذ يقابل القبيح بالحسن ويبقى الندم وهو ركن التوبة مكسبا على أن ظهور الايمان بعد الكفر دليل على نجابة الذات فى نفسها وطهارتها فى معلوميتها والاعمال بالخواتيم فلا بدع فى مغفرة الله تعالى له جوداً وكرما ورحمة الله تعالى ـ وإن وسعت كل شىء ببعض اعتباراتها ـ إلا أنها خصت المتقين باعتبار آخر كما يشير إليه قوله تعالى: (ورحمتى وسعت كل شىء فسأكتبها للذين يتقون) فهى كمعيته سبحانه الغير المكيفة ، ألا تسمع قوله تعالى مرة : (مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم) ، وتارة (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وكرة (إن الله معنا) وطوراً (إن معى ربى) ولا ينافى كون الرحمة أوسع دائرة من الغضب كما يرمز إليه (الرحمن على العرش استوى) أن الكفار المعذبين أكثر من المؤمنين المنعمين كما يقتضيه قوله تعالى : (ولكن أكثر الناس لايؤمنون) وكذا حديث البعث لأن هذه الكثرة بالنسبة إلى بنى آدم وهم قليلون بالنسبة إلى الملائكة والحور والغلمان (وما يعلم جنود ربك إلا هو) (ويخلق مالا تعلمون) فيكون أهل الرحمة أكثر من أهل الغضب على أن أهل النار مرحومون فى عذابهم وماعند الله تعالى من كل شىء لايتناهى وبعض الشر أهون من بعض وهم مختلفون فى العذاب ، وبين عذاب كل طبقة وطبقة مابين السماء والأرض وإن ظن كل من أهلها أنه أشد الناس عذابا لكن الكلام فى الواقع بل منهم من هو ملتذ بعذابه من بعض الجهات . ومنهم غير ذلك ، نعم فيهم من عذابه محض لالذة لهم فيه ومع هذا يمقتون أنفسهم لعلمهم أنها هى التى استعدت لذلك ففاض عليها مافاض من جانب المبدأ الفياض كما يشير إليه قوله تعالى: (لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم) ومن غفل منهم عن ذلك نبهه إبليس عليه اللعنة كما حكى الله عنه بقوله : (فلا تلومونى ولوموا أنفسكم) ولا تنفعهم التوبة هناك كما تنفعهم هنا إذ قد اختلفت الداران وامتاز الفريقان وانتهى الامد المضروب

لها بمقتضى الحكمة الالهية . وقد رأينا فى الشاهد أن لنفع الدواء وقتا مخصوصا إذا تعداه ربما يؤثر ضرراً ومن الكفار من يعرف أنه قد مضى الوقت وانقضى ذلك الزمان وأن التوبة إنما كانت فى الدار الدنيا ولهذا (قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت) ولما كان هذا طلب عارف من وجه جاهل من وجه آخر قال الله تعالى فى مقابلته (كلا إنها كلمة هو قائلها) ولم يغلظ عليه كما أغلظ على من قال : (ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون) حيث صدر عن جهل محض فأجابهم بقوله (اخسئوا فيها ولا تكلمون) فلما اختلف الطلب اختلف الجواب وليس كل دعاء يستجاب كما لا يخفى على أولى الالباب ، وقولهم بقى التمسك بالدلائل اللفظية وهى لا تفيد اليقين فلا تعارض الادلة العقلية المفيدة له فيقال فيه إن أرادوا إن هذه الادلة العقلية مفيدة لليقين : فقد علمت حالها وأنها كسراب بقيعة وليتها أفادت ظناً وإن أرادوا مطلق الادلة العقلية فهذه ليست منها على أن كون الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين إنما هو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة ، والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات ، ومن صدق القائل يعلم عدم المعارض العقلى فانه إذا تعين المعنى وكان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلى لزم كذبه ، نعم فى إفادتها اليقين فى العقليات نظر لان كونها مفيدة لليقين مبنى على أنه هل يحصل بمجردها والنظر فيها ـ وكون قائلها صادقا ـ الجزم بعدم المعارض العقلى وأنه هل للقرينة التى تشاهد أو تنقل تواتراً مدخل فى ذلك الجزم وحصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه ـ مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه ـ الاثبات والنفى فلا جرم كانت إفادتها اليقين فى العقليات محل نظر وتأمل ﴿فان قلت﴾ إذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض فى العقليات كما لزم منه فى الشرعيات وإلا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما ۞

﴿قلت﴾ أجاب بعض المحققين بأن المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق اليها ، وبالعقليات ماليس كذلك وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات فلأجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى فى العقليات وإن حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها أو علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة ، وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لان أحكام البديهة لا تتعارض بحسب نفس الامر أصلا ۞

هذا وقال الفاضل الرومى ههنا بحث مشهور وهو أن المعنى بعدم المعارض العقلى فى الشرعيات صدق القائل وهو قائم فى العقليات أيضاً وما لا يحكم العقل بامكانه ثبوتا أو انتفاء لا يلزم أن يكون من الممتنعات لجواز إمكانه الخافى من العقل فينبغى أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه فالحق أن النقلى يفيد القطع فى العقليات أيضا ولا مخلص إلا بأن يقال المراد أن النظر فى الأدلة نفسها والقرائن فى الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل إفادة الارادة من القائل الصادق جزما . وفى العقليات إفادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على أن إفادته الارادة محتملة انتهى . وقد ذهب الشيخ الاكبر قدس سره إلى تقديم الدليل النقلى على العقلى فقال فى الباب الثانى والسبعين والأربعمائة من الفتوحات :

على السمع عولنا فكنا أولى النهى ولا علم فيما لا يكون عن السمع

وقال قدس سره فى الباب الثامن والخمسين والثلثمائة :

كيف للعقل دليل والذى قد بناه العقل بالكشف انهدم

فنجاة النفس فى الشرع فلا تك إنسانا رأى ثم حرم

واعتصم بالشرع فى الكشف فقد فاز بالخير عبيد قد عصم
اهمل الفكر فلا تحفل به واتركنه مثل لحم فى وضم
إن للفكر مقاما فاعتضد به فيه تلك شخصا قد رحم
كل علم يشهد الشرع له هو علم فيه فلتعتصم
وإذا خالفه العقل فقل طورك الزم مالكم فيه قدم

ويؤيد هذا ماروى عن الشافعى رضى الله تعالى عنه أنه قال: إن للعقل حداً ينتهى اليه كما أن للبصر حداً ينتهى اليه ، وقال الامام الغزالى : ولا تستبعد أيها المعتكف فى عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه مالا يظهر فى العقل كما لا تستبعد أن يكون العقل طوراً وراء التمييز والاحساس ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز إلى آخر ماقال ففيما نحن فيه فى القرآن والسنة المتواترة ما لا يحصى مما يدل على الخلود فى النار، وفى العذاب دلالة واضحة لاخفاء فيها فتأويلها كلها بمجرد شبه أضعف من حبال القمر ، والعدول عنها إلى القول بنفى العذاب أو الخلود فيه مما لا ينبغى لاسيما فى مثل هذه الاوقات التى فيها الناس كما ترى ، على أن هذه التأويلات فى غاية السخافة إذ كيف يتصور حقيقة الدعاء من رب الارض والسماء أم كيف يكون التعليق بعد النظر فى قوله تعالى : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) أم كيف يقبل أن يكون الاخبار عن الاستحقاق دون الوقوع على مافيه فى مثل قوله تعالى : (كلما خبت زدناهم سعيراً) (وكلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) ؟! سبحانك هذا بهتان عظيم . وأما ماينقل عن بعض السلف الصالح ـ وكذا عن حضرة مولانا الشيخ الأكبر ومن حذا حذوه من السادة الصوفية رضى الله تعالى عنهم ـ من القول بعدم الخلود فذلك مبنى على مشرب آخر وتجل لم ينكشف لنا، والكثير منهم قد بنى كلامه على اصطلاحات ورموز وإشارات قد حال بيننا وبين فهمها العوائق الدنيوية والعلائق النفسانية، ولعل قول من قال بعدم الخلود ممن لم يسلك مسلك أهل السلوك مبنى على عدم خلود طائفة من أهل النار وهم العصاة مما دون الكفر وإن وقع إطلاق الكفر عليهم حمل على معنى آخر كما حمل على رأى فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: « من ترك الصلاة فقد كفر » ، على أن الشيخ قدس سره كم وكم صرح فى كتبه بالخلود فقال فى عقيدته الصغرى أول الفتوحات: والتأبيد لأهل النار فى النار حق ، وفى الباب الرابع والستين فى بحث ذبح الموت ونداء المنادى ياأهل النار خلود ولا خروج مانصه :ويغتم أهل النار أشد الغم لذلك ثم تغلق أبواب النار غلقا لافتح بعده وتنطبق النار على أهلها ويدخل بعضهم فى بعض ليعظم انضغاطهم فيها ويرجع أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها وى الناس والجن فيها مثل قطع اللحم فى القدر التى تحتها النار العظيمة تغلى كغلى الحميم فتدور فى الخلق علواً وسفلا (كلما خبت زدناهم سعيراً) ه وذكر الشيخ عبد الكريم الجيلى فى كتابه المسمى بالانسان الكبير، وفى شرح لباب الأسرار من الفتوحات: أن مراد القوم بأن أهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار، وقال: إياك أن تحمل كلام الشيخ محيي الدين أو غيره من الصوفية ـ فى قولهم بانتهاء مدة أهل النار من العصاة ـ على الكفار فان ذلك كذب وخطأ وإذا احتمل الكلام وجها صحيحاً وجب المصير اليه انتهى، نعم قال قدس سره فى تفسير الفاتحة من الفتوحات: فاذا وقع الجدار وانهدم الصور وامتزجت الأنهار والتقى البحران وعدم البرزخ صار العذاب نعيما وجهنم جنة ولا عذاب ولا عقاب إلا نعيم وأمان بمشاهدة العيان الخ، وهذا وأمثاله محمول على معنى

صحيح يعرفه أهل الذوق لا ينافى ماوردت به القواطع. وقصارى مايخطر لأمثالنا فيه أنه محمول على مسكن عصاة هذه الأمة من النار، وفيه: يضع الجبار قدمه و يتجلى بصفة القهر على النار فتقول قط قط و لا تطيق تجليه فتخمد و لا بعد أن تلحق بعد بالجنة و إياك أن تقول بظاهره مع ما أنت عليه و كلما وجدت مثل هذا الأحد من أهل الله تعالى فسلمه لهم بالمعنى الذى أرادوه مما لا تعلمه أنت و لا أنا لا بالمعنى الذى ينقدح فى عقلك المشوب بالاوهام فالامر والله وراء ذلك والأخذ بظواهر هذه العبارات النافية للخلود فى العذاب و تأويل النصوص الدالة على الخلود فى النار بأن يقال الخلود فيها لا يستلزم الخلود فى العذاب لجواز التنعم فيها وانقلاب العذاب عذوبة مما يجر إلى نفى الاحكام الشرعية و تعطيل النبوات وفتح باب لا يسد* وإن سولت نفسك لك ذلك قلبنا البحث معك ولنأتينك بجنود من الادلة لاقبل لك بها وما النصر إلا من عند الله وكان حقا علينا نصر المؤمنين ، ولا يوقعنك فى الوهم ان الخلود مستلزم لتناهى التجليات فالله تعالى هو الله وكل يوم هو فى شأن (فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين) ولا أظنك تجد هذا التحقيق من غيرنا والحمدلله رب العالمين ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ٨ ﴾

هذه الآية وما بعدها إلى آخر القصة معطوفة على قصة (إن الذين كفروا) وكل من المتعاطفين مسوق لغرض إلا أن فيهما من النعى على أهل الضلال مالا يخفى وقد سيقت هذه الآية إلى ثلاث عشرة آية لنعى المنافقين الذين ستروا الكفر وأظهروا الاسلام فهم بحسب الظاهر أعظم جرما من سائر الكفار كما يشير اليه قوله تعالى: (إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار) والناس ـ أصله عند سيبويه ، والجمهور ـ أناس وهو جمع أو اسم جمع لانسان، وقد حذفت فاؤه تخفيفا فوزنه فعال، ويشهد لاصله إنسان وإنس وأناسى ونقصه وإتمامه جائز ان إذا نكر فاذا عرف بأل فالأكثر نقصه ومن عرف خص بالبلاء ويجوز إتمامه على قلة كما فى قوله :

إن المنايا يطلعـــن على الاناس الآمنينا

وهو مأخوذ من الأنس ضد الوحشة لأنسه بجنسه لأنه مدنى بالطبع ومن هنا قيل :

وما سمى الانسان إلا لأنسه   ولا القلب إلا أنه يتقلب

أو من آنس أى أبصر قال تعالى: (آنس من جانب الطور ناراً) وجاء بمعنى سمع وعلم، وسمى به لانه ظاهر محسوس، وذهب السكاكى إلى أنه اسم تام وعينه واو من نوس إذا تحرك بدليل تصغيره على نويس فوزنه فعل *وفى الكشاف أنه من المصغر الآتى على خلاف مكبره كأنيسيان ورويجل، وقيل: من نسى بالقلب لقوله تعالى فى آدم عليه السلام: (فنسى ولم نجد له عزما) وهذا مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فوزنه حينئذ (فلع) ولا يستعمل فى الغالب إلا فى بنى آدم، وحكى ابن خالويه عن ناس من العرب: أناس من الجن، قال ابو حيان: وهو مجاز وإذا أخذ من نوس يكون صدق المفهوم على الجن ظاهراً لاسيما إذا قلنا إن النوس تذبذب الشىء فى الهواء ، وعن سلمة بن عاصم أنه جزم بأن كلا من ناس وأناس مادة مستقلة واللام فيه إما للجنس أو للعهد الخارجى فان كان الاول فمن نكرة موصوفة وإن كان الثانى فهى موصولة مراداً بها عبدالله بن أبىّ وأشياعه ، وجوز ابن هشام وجماعة أن تكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير العهد لأن بعض الجنس قد يتعين بوجه ما وبعض المعينين قد يجهل باعتبار حال من أحواله كأهل محلة محصورين فيهم قاتل لم يعرف بعينه كونه قاتلا وإن عرف شخصه فلاوجه للتخصيص عند هؤلاء ، وقيل إن التخصيص هو الأنسب لأن المعرف بلام الجنس لعدم التوقيت فيه قريب من النكرة وبعض النكرة نكرة فناسب من الموصوفة للصبى والأمر بخلافه فى العهد ، وعلى هذا الاسلوب

وردقوله تعالى:(من المؤمنين رجال)(ومنهم الذين يؤذون النبى)لانه أريد فى الاول الجنس، وفى مرجع الضمير فى الثانى طائفة معينة من المنافقين،ولما كان فى الآية تفصيل معنوى لانه سبحانه ذكر المؤمنين ثم الكافرين ثم عقب بالمنافقين فصار نظيراً للتفصيل اللفظى،وفى قوة تفصيل الناس إلى مؤمن وكافر ومنافق ـ تضمن الاخبار عمن يقول بأنه من الناس ـ فائدة ، ولك أن تحمله على معنى من يختفى من المنافقين معلوم لنا ولولا أن الستر من الكرم فضحته فيكون مفيداً أيضا وملوحا إلى تهديد ما ، وقيل: المراد بكونهم من الناس أنهم لاصفة لهم تميزهم سوى الصورة الانسانية،أوالمراد التنبيه على أن الصفات المذكورة تنافى الانسانية فيتعجب منها ـ أومناط الفائدة ـ الوجود أى إنهم موجودون فيما بينهم أو إنهم من الناس لامن الجن إذ لانفاق فيهم،أوالمراد بالناس المسلمون والمعنى انهم يعدون مسلمين أو يعاملون معاملتهم فيما لهم وعليهم،ولايخفى مافى بعض هذه الوجوه من الكلف والتكلف ولكل ساقطة لاقطة ، واختار أبو حيان هنا أن تكون (من) موصلة مدعيا أنها إنما تكون موصوفة إذا وقعت فى مكان يختص بالنكرة فى الأكثر ، وفى غير ذلك قليل حتى أن السكاكى على علو كعبه أنكره ولا يخفى مافيه،ولا يرد على إرادة العهد أنه كيف يدخل المنافقون مطلقاً فى الكفرة المصرين المحكوم عليهم بالختم وإن (ومن الناس) الآية وقع عديلا لأن الذين كفروا ابيانا للقسم الثالث المذبذب فلايدخل فيه لأن المراد بالمنافقين المصممون منهم المختوم عليهم بالكفر كمايدل عليه (صم بكم عمى فهم لا يرجعون) لا مطلق المنافقين ولأن اختصاصهم بخلط الخداع والاستهزاء مع الكفر لا ينافى دخولهم تحت الكفرة المصرين،وبهذا الاعتبار صاروا قسما ثالثا فالقسمة ثنائية بحسب الحقيقة ثلاثية بالاعتبار ،وفى قوله تعالى يقول وآمنا مراعاة للفظ (من) ومعناها ولوراعى الأول فقط لقال آمنت أو الثانى فقط لقال يقولون ولما روعيا جميعا حسن مراعاة اللفظ أولا إذ هو فى الخارج قبل المعنى والواحد قبل الجمع ولو عكس جاز ، وزعم ابن عطية أنه لا يجوز الرجوع من جمع إلى توحيد ويرده قول الشاعر :

لست ممن يكع أو يستكينو ن إذا كافحته خيل الأعادى

واقتصر من متعلق الايمان على الله واليوم الآخر مع أنهم كانوا يؤمنون بأفواههم بجميع ماجاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهما المقصود الأعظم من الايمان إذ من آمن بالله تعالى ـ على مايليق بجلال ذاته ـ آمن بكتبه ورسله وشرائعه ، ومن علم أنه إليه المصير استعد لذلك بالاعمال الصالحة ، وفى ذلك إشعار بدعوى حيازة الايمان بطرفيه المبدأ والمعاد وما طريقه العقل والسمع ويتضمن ذلك الايمان بالنبوة أو أن تخصيص ذلك بالذكر للايذان بأنهم يبطنون الكفر فيما ليسوا فيه منافقين فى الجملة لأن القوم فى المشهور كانوا يهوداً وهم مخلصون فى أصل الايمان بالله واليوم الآخر على ظنهم ، ومع ذلك كانوا ينافقون فى كيفية الايمان بهما ويرون المؤمنين أن إيمانهم بهما مثل إيمانهم فكيف فيما يقصدون به النفاق المحض وليسوا مؤمنين به أصلا كنبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم والقرآن أو أنهم قصدوا بتخصيص الايمان بهما التعرض بعدم الايمان بخاتم الرسل صلى الله تعالى عليه وسلم ومابلغه فى ذلك بيان لمزيد خبثهم ، وهذا لوقصد حقيقته حينئذ لم يكن إيماناً لأنه لا بد من الاقرار بماجاء به صلى الله تعالى عليه وسلم فكيف وهو مخادعة وتلبيس ؟! وقيل: إنه لما كان غرضهم المبالغة فى خلوص إسلامهم بأنهم تركوا عقائدهم التى كانوا عليها فى المبدأ والمعاد واعترفوا أنهم كانوا فى ضلال خصوا إيمانهم بذلك لأنهم كانوا قائلين بسائر الأصول ، وأما النبوة فليس فى الايمان بها اعتراف بذلك،وأيضاً ترك

الراسخ فى القلب مما عليه الاباء بترك الايمان به صلى الله تعالى عليه وسلم من المسلمات فكأنهم لم يتعرضوا له للاشارة إلى أنه مما لا شبهة فى أنهم معتقدون له بعد اعتقادهم ماهو أشد منه عليهم ـ وحمل (بالله وباليوم الآخر) على القسم منهم على الايمان ـ سمج بالله، وأسمج منه بمراتب حمله على القسم منه تعالى على عدم إيمانهم بتقدير ما آمنوا (وما هم بمؤمنين) فيجب أن يكون الباء صلة الايمان وكررت مبالغة فى الخديعة والتلبيس باظهار أن إيمانهم تفصيلى مؤكد قوى (١) * واليوم الآخر يحتمل أن يراد به الوقت الدائم من الحشر بحيث لا يتناهى أو ما عينه الله تعالى منه إلى استقرار كل من المؤمنين والكافرين فيما أعدله، وسمى آخراً لأنه آخر الأوقات المحدودة والأشبه هو الأول لأن إطلاق اليوم شائع عليه فى القرآن سواء كان حقيقة أو مجازاً ولأن الايمان به يتضمن الايمان بالثانى لدخوله فيه من غير عكس، نعم المناسب للفظ اليوم ـ لغة ـ هو الثانى لمحدوديته وهو على كل تقدير مغاير لما عند الناس لأن اليوم ـ عرفا ـ من طلوع الشمس إلى غروبها وشرعا على الصحيح من طلوع الفجر الصادق إلى الغروب، واصطلاحا من نصف النهار إلى نصف النهار والامر وراء ذلك، وسيأتى لذلك تتمة، وفى قوله سبحانه: ﴿ وماهم بمؤمنين ﴾ حيث قدم الفاعل وأولى حرف النفى رد لدعوى أولئك المنافقين على أبلغ وجه لأن انخراطهم فى سلك المؤمنين من لوازم ثبوت الايمان الحقيقى لهم وانتفاء اللازم أعدل شاهد على انتفاء الملزوم، وقد بولغ فى نفى اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا، وأكد ذلك النفى بالباء (٢) أيضا وهذا سبب العدول عن الرد بما آمنوا المطابق لصدر الكلام، وبعضهم يجرى الكلام على التخصيص وأن الكفار لما رأوا أنفسهم أنهم مثل المؤمنين فى الايمان الحقيقى وادعوا موافقتهم قيل فى جوابهم (وماهم بمؤمنين) على قصر الافراد والذوق يبعده، وإطلاق الوصف للاشارة إلى العموم وأنهم ليسوا من الايمان فى شىء، وقد يقيد بما قيد به سابقه لأنه واقع فى جوابه إلا أن نفى المطلق يستلزم نفى المقيد فهو أبلغ وأوكد *

وفى هذه الآية دلالة على أن من لم يصدق بقلبه لا يكون مؤمنا، وأما على أن من أقر بلسانه وليس فى قلبه مايوافقه أو ينافيه ليس بمؤمن فلا لوجود المنافى فى المنافق هنا لأنه من المختوم على قلبه أو لأن الله تعالى كذبه وليس إلا لعدم مطابقة التصديق القلبى للسانى كذا قيل، ودقق بعضهم مدعيا أن من يجعل الايمان الاقرار اللسانى سواء يشترط الخلو عن الانكار والتكذيب أم لا يشترط أن يكون الاقرار بالشهادتين ولا يكفى عنده نحو آمنت بالله وباليوم الآخر لأن المدار على النطق بهما كما ورد فى الصحيح حتى اشترط بعضهم لفظ اشهد، والاسم الخاص به تعالى واسم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فليس فى الآية حينئذ دليل على إبطال مذهب الكرامية بوجه فليتدبر *

﴿ يُخَـٰدِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ٩ ﴾ أصل الخدع بفتح الخاء وكسرها الاخفاء والايهام، وقيل: بالكسر اسم مصدر، ومنه المخدع (٣) للخزانة والاخدعان لعرقين خفيين فى موضع الحجمة وخدع الضب إذا توارى واختفى ويستعمل فى إظهار مايوهم السلامة وإبطال مايقتضى الاضرار بالغير أو التخلص منه كما قاله الامام، وقال السيد: هو أن يوهم صاحبه خلاف مايريد به من المكروه وتصيبه به، وفى الكشف التحقيق أن الخدع صفة فعلية قائمة بالنفس عقيب استحضار مقدمات فى الذهن متوصل بها توصلا

(١) لأن إعادة العامل تقتضى أن متعلقه كالمعاد كما قال (س) فى مررت بزيد وبعمرو فيفيد ماذكر وهو ظاهر اه منه

(٢) فيه إشارة إلى أن النفى اعتبر أولا ثم أكد فالكلام من تأكيد النفى لا نفى التأكيد اه منه

(٣) المخدع مثلث، والخزانة لا تفتح اه منه

يستهجن شرعا أو عقلا أو عادة إلى استجرار منفعة من نيل معروف لنفسه أو إصابة مكروه لغيره مع خفائهما على الموجه نحوه القصد بحيث لا يتأتى ذلك النيل أو الاصابة بدونه أو لو تأتى لزم فوت غرض آخر حسب تصوره وعليه يكون الحرب خدعة (١) مجازاً ولا تخفى غرابته . والمخادعة مفاعلة، والمعروف فيها أن يفعل كل أحد بالآخر مثل ما يفعله به فيقتضى هنا أن يصدر من كل واحد من الله ومن المؤمنين ومن المنافقين فعل يتعلق بالآخر، وظاهر هذا مشكل لان الله سبحانه لا يخدع ولا يخدع، أما على التحقيق فلأنه غنى عن كل نيل وإصابة واستجرار منفعة لنفسه وهو أيضا متعال على التعمل واستحضار المقدمات ولانه جل عن أن يحوم حول سرادقات جلاله نقص الانفعال وخفاء معلوم ما عليه، وأما على ما ذكره السيد فلأنه جل شأنه أجل من أن تخفى عليه خافية أو يصيبه مكروه فكيف يمكن للمنافقين أن يخدعوه ويوقعوا فى علمه خلاف ما يريدون من المكروه ويصيبونه به مع أنهم لكونهم من أهل الكتاب عالمون باستحالة ذلك، والعاقل لا يقصد ما تحقق لديه امتناعه ، وأما أنه لا يخدع فلأنه وإن جاز عندنا أن يوقع سبحانه فى أوهام المنافقين خلاف ما يريده من المكاره ليغتروا ثم يصيبهم به لكن يمتنع أن ينسب إليه لما يوهمه من أنه إنما يكون عن عجز عن المكافحة وإظهار المكتوم لانه المعهود منه فى الاطلاق ـ كما فى الانتصاف ـ ولذا زيد فى تفسيره مع استشعار خوف أو استحياء من المجاهرة، وأما المؤمنون وإن جاز أن يخدعوا إلا أنه يبعد أن يقصدوا خدع المنافقين لانه غير مستحسن بل مذموم مستهجن وهى أشبه شىء بالنفاق وهم فى غنى عنه على ان الانخداع المتمدح به هو التخادع بمعنى إظهار التأثر دونه كرما كما يشير إليه قوله ﷺ «المؤمن غر كريم» لا الانخداع الدال على البله، ولذا قالت عائشة فى عمر رضى الله تعالى عنهما: كان أعقل من أن يخدع وأفضل من أن يخدع، ويجاب عن ذلك بأن صورة صنيعهم مع الله تعالى حيث يتظاهرون بالايمان وهم كافرون، وصورة صنيع الله تعالى معهم حيث أمر باجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أهل الدرك الاسفل، وصورة صنيع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله تعالى فيهم فأجروا ذلك عليهم تشبه صورة المخادعة ففى الكلام إما استعارة تبعية فى (يخادعون) وحده أو تمثيلية فى الجملة وحيث أن ابتداء الفعل فى باب المفاعلة من جانب الفاعل صريحا وكون المفعول آتيا بمثل فعله مدلول عليه من عرض الكلام حسن إيراد ذلك فى معرض الذم لما أسند اليه الفعل صريحا وكون مقتضى المقام إيراد حالهم خاصة ـ كما قاله مولانا مفتى الديار الرومية ـ مما لا يخدش هذا الوجه الحسن أو يجاب ـ كما قيل ـ بأن المراد مخادعة رسول الله ﷺ وأوقع الفعل على غير ما يوقع عليه للملابسة بينهما وهى الخلافة فهناك مجاز عقلى فى النسبة الايقاعية وهذا ظاهر على رأى من يكتفى بالملابسة بين ما هو له وغير ما هو له، وأما على رأى من يعتبر ملابسة الفعل بغير ما هو له بأن يكون من معمولاته فلا، على أنه يبقى من الاشكال أن لا خدع من الرسول والمؤمنين ولا مجال لان يكون الخدع من أحد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازاً لاتحاد اللفظ وكأن المجيب إما قائل بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز أو غير قائل بامتناع صدور الخدع من الرسول والمؤمنين حتى يتأتى لهم ما يريدون من إعلاء الدين ومصالح المسلمين. وقرأ ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وأبو حيوة ـ يخدعون ـ والجواب عما يلزم هو الجواب فيما لزم، وقد تأتى

---

(١) يروى بفتح الخاء وضمها مع سكون الدال ، وبضمها مع فتح الدال ، فالاول معناه أن الحرب ينقضى أمرها بخدعة واحدة من الخداع أى أن المقاتل إذا خدع مرة واحدة لم يكن لها إقالة ، وهو أفصح الروايات وأصحها ، ومعنى الثانى هو الاسم من الخدع ، ومعنى الثالث أن الحرب تخدع الرجال وتمنيهم ولا تفى لهم كما يقال رجل لعبة وضحكة للذى يكثر اللعب والضحك فليفهم وليحفظ اه منه

فاعل بمعنى فعل كعافانى الله تعالى وعاقبت اللص فلا بعد فى حمل قراءة الجمهور على ذلك ويكون إيثار صيغة المفاعلة لافادة المبالغة فى الكيفية فان الفعل متى غولب فيه بولغ به أو فى الكمية كما فى الممارسة والمزاولة فانهم كانوا مداومين على الخدع (ويخادعون) إما بيان ليقول لا على وجه العطف إذ لا يجرى عطف البيان فى الجمل عند النحاة وإن أوهمه كلام أهل المعانى وإما استئناف بيانى كأنه قيل لم يدعون الايمان كاذبين وماذا نفعهم؟ فقيل يخادعون الخ، وهذا فى المآل كالأول ولعل الأول أولى * وجوز أبو حيان كون هذه الجملة بدلا من صلة من بدل اشتمال أو حالا من الضمير المستكن فى يقول أى مخادعين، وأبو البقاء أن يكون حالا من الضمير المستتر فى مؤمنين، ولعل النفى متوجه للمقارنة لا لنفس الحال ـ كما فى ماجاءنى زيد، وقد طلع الفجر ـ (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) على أنه قد تجعل الحال ونحوها فى مثل ذلك قيداً للنفى لا للمنفى كما قرروه فى ـ لم أبالغ ـ فى اختصاره تقريباً، وجعل الجملة صفة للمؤمنين ممنوع لمكان النفى والقيد وليست حال الصفة كصفة الحال فلا عجب فى تجويز إحداهما ومنع الأخرى كما توهمه أبو حيان فى بحره ، نعم التعجب من كون الجملة بياناً للتعجب من كونهم من الناس كما لا يخفى . ثم إن الغرض من مخادعة هؤلاء لمن خادعوه كالغرض من نفاقهم طبق النعل بالنعل فقد قصدوا تعظيمهم عند المؤمنين والتطلع على أسرارهم ليفشوها ورفع القتل عنهم أو ضرب الجزية عليهم والفوز بسهم من الغنائم ونحو ذلك وثمرة مخادعة من خادعوه إياهم إن كانت حكم إلهية ومصالح دينية ربما يؤدى تركها إلى مفاسد لا تحصى ومحاذير لا تستقصى ، وقرأ الحرميان وأبو عمرو : (ومايخادعون) ، وقرأ باقى السبعة : (ومايخدعون) وقرأ الجارود وأبو طالوت : (ومايخدعون) ـ بضم الياء ـ مبنياً للمفعول . وقرأ بعضهم : (ومايخادعون) ـ بفتح الدال مبنياً للمفعول أيضاً ـ وقرأ قتادة والعجلى : (ومايخدعون) من خدع مضاعفا مبنيا للفاعل، وبعضهم ـ بفتح الياء والخاء وتشديد الدال المكسورة ـ وماعدا القراءتين الأوليين شاذة وعليهما نصب أنفسهم على المفعولية الصرفة أو مع الفاعلية معنى ، وأما على قراءة بناء الفعل للمفعول فهو إما على إسقاط الجار أى فى أنفسهم أو عن أنفسهم أو على التمييز على رأى الكوفيين أو التشبيه بالمفعول على زعم بعضهم أو على أنه مفعول بتضمين الفعل ينتقصون مثلا، ولا يشكل على قراءة يخادعون أنه كيف يصح حصر الخداع على أنفسهم ، وذلك يقتضى نفيه عن الله تعالى والمؤمنين ، وقد أثبت أولا، وإن المخادعة إنما تكون فى الظاهر بين اثنين فكيف يخادع أحد نفسه لأنا نقول المراد أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها عائد عليهم فالخداع هنا هو الخداع الأول والحصر باعتبار أن ضرره عائد إلى أنفسهم فتكون العبارة الدالة عليه مجازاً أو كناية عن انحصار ضررها فيهم أو نجعل لفظ الخداع مجازاً مرسلا عن ضرره فى المرتبة الثانية ، وكونه مجازاً باعتبار الأول كما قاله السعد غير ظاهر . وقد يقال إنهم خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك وخدعتهم حيث حدثتهم بالأمانى الخالية ، فالمراد بالخداع غير الأول . والخادع والمخادع متغايران بالاعتبار فالخداع على هذا مجاز عن إيهام الباطل وتصويره بصورة الحق ، وحمله على حقيقته بعيد وكون ذلك من التجريد كقوله :

لا خيل عندك تهديها ولا مال ... فليسعد النطق إن لم يسعد الحال

لا يرتضيه الذوق السليم كالقول بأن الكلام من باب المبالغة فى امتناع خداعهم لله تعالى وللمؤمنين لأنه كما لا يخفى خداع المخادع لنفسه فيمتنع خداعه لها يمتنع خداع الله تعالى لعلمه والمؤمنون لاطلاعهم باعلامه تعالى أو الكناية عن أن مخالفتهم ومعاداتهم لله تعالى وأحبابه معاملة مع أنفسهم لأن الله تعالى والمؤمنين ينفعونهم كأنفسهم ،

وبعضهم يجعل التعبير هنا بالمخادعة للمشاكلة مع كون كل من المشاكل والمشاكل مجازاً وكل يعمل على شاكلته ﴿والنفس﴾ حقيقة الشيء وعينه ولا اختصاص لها بالأجسام لقوله تعالى: (كتب على نفسه الرحمة) (ويحذركم الله نفسه) وتطلق على الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الارادية وسماها الحكيم الروح الحيوانية وأول عضو تحله القلب إذ هو أول ما يخلق على المشهور، ومنه تفيض إلى الدماغ والكبد وسائر الأعضاء ولا يلزم من ذلك أن يكون منبت الاعصاب إذ من الجائز أن يكون العضو المستفيد منبتا لآلة الاستفادة، وقيل: الدماغ لأنه المنبت ولم تقم دلالة قطعية على ذلك كما فى شرح القانون للامام الرازى وكثيراً ما تطلق على الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهى الروح الامرية المرادة فى ـ من عرف نفسه فقد عرف ربه ـ وتسمى النفس الناطقة وبتنوع صفاتها تختلف أسماؤها وأحظى الاعضاء باشراق أنوارها المعنوية القلب أيضاً ولذلك الشرف قد يسمى نفساً، وبعضهم يسمى الرأى بها، والظاهر فى الآية على ما قيل: المعنى الأول إذ المقصود بيان أن ضرر مخادعتهم راجع اليهم ولا يتخطاهم إلى غيرهم وليس بالمتعين كما لا يخفى، وتطلق على معان أخر ستسمعها مع تحقيق هذا المبحث إن شاء الله تعالى *

وجملة ﴿وما يشعرون﴾ مستأنفة أو معطوفة على (وما يخدعون إلا أنفسهم) ومفعول (يشعرون) محذوف أى (وما يشعرون) أنهم يخدعونها أو أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون أو إطلاع الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم على خداعهم وكذبهم ـ كما روى ذلك عن ابن عباس ـ أو هلاك أنفسهم وإيقاعها فى الشقاء الابدى بكفرهم ونفاقهم كما روى عن زيد، أو المراد لا يشعرون بشيء، ويحتمل ـ كما فى البحر ـ أن يكون (وما يشعرون) جملة حالية أى (وما يخدعون إلا أنفسهم) غير شاعرين بذلك ولو شعروا لما خادعوا، والشعور الادراك بالحواس الخمس الظاهرة ويكون بمعنى العلم، قال الراغب: شعرت كذا يستعمل بوجهين بأن يؤخذ من مس الشعر ويعبر به عن اللمس؛ ومنه استعمل المشاعر للحواس، فاذا قيل: فلان لا يشعر فذلك أبلغ فى الذم من أنه لا يسمع ولا يبصر لأن حس اللمس أعم من حس السمع والبصر، وتارة يقال: شعرت كذا أى أدركت شيئا دقيقا من قولهم شعرته أى أصبت شعره نحو ـ أذنته ورأسته ـ وكان ذلك إشارة إلى قولهم فلان يشق الشعر إذا دق النظر، ومنه أخذ الشاعر لادراك دقائق المعانى انتهى. والآية تحتمل نفى الشعور بمعنى العلم فمعنى (لا يشعرون) لا يعلمون وكثيراً ما ورد بهذا المعنى، وفى اللحاق نوع إشارة اليه، ويحتمل نفيه بمعنى الادراك بالحواس فيجعل متعلق الفعل كالمحسوس الذى لا يخفى إلا على فاقد الحواس، ونفى ذلك نهاية الذم لأن من لا يشعر بالبديهى المحسوس مرتبته أدنى من مرتبة البهائم فهم كالانعام بل هم أضل. ولعل هذا أولى لما فيه من التهكم بهم مع الدلالة على نفى العلم بالطريق الاولى، وهو أيضاً أنسب بقوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) كما لا يخفى *

﴿ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ١٠ ﴾ المرض بفتح الراء كما قرأ الجمهور، وبسكونها كما قرأ الاصمعى عن أبى عمرو ـ وعلى ما ذهب اليه أهل اللغة ـ حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل، وعند الاطباء ما يقابل الصحة وهى الحالة التى تصدر عنها الافعال سليمة، والمراد من الافعال ما هو متعارف وهى إما طبيعية كالنمو أو حيوانية كالنفس أو نفسانية كجودة الفكر، فالحول والحدب مثلا مرض عندهم دون أهل اللغة وقد يطلق المرض لغة على أثره وهو الألم كما قاله جمع ممن يوثق بهم، وعلى الظلمة كما فى قوله:

فى ليلة مرضت من كل ناحية فما يحس بها نجم ولا قمر

وعلى ضعف القلب وفتوره كما قاله غير واحد ويطلق مجازاً على مايعرض المرء مما يخل بكمال نفسه كالبغضاء والغفلة وسوء العقيدة والحسد وغير ذلك من موانع الكمالات المشابهة لاختلال البدن المانع عن الملاذ والمؤدية إلى الهلاك الروحانى الذى هو أعظم من الهلاك الجسمانى، والمنقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسائر السلف الصالح حمل المرض فى الآية على المعنى المجازى . ولا شك أن قلوب المنافقين كانت ملأى من تلك الخبائث التى منعتهم مما منعتهم وأوصلتهم إلى الدرك الاسفل من النار . ولامانع عند بعضهم أن يحمل المرض أيضاً على حقيقته الذى هو الظلمة (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) وكذا على الألم فان فى قلوب أولئك ألما عظيما بواسطة شوكة الاسلام وانتظام أمورهم غاية الانتظام ، فالآية على هذا محتملة للمعنيين ونصب القرينة المانعة فى المجاز إنما يشترط فى تعيينه دون احتماله فاذا تضمن نكتة ساوى الحقيقة فيمكن الحمل عليهما نظراً إلى الاصالة والنكتة إلا أنه يرد هنا أن الألم مطلقا ليس حقيقة المرض بل حقيقته الألم لسوء المزاج وهو مفقود فى المنافقين والقول بأن حالهم التى هم عليها تفضى اليه فى غاية الركاكة على أن قلوب أولئك لو كانت مريضة لكانت أجسامهم كذلك أو لكان الحمام عاجلهم ويشهد لذلك الحديث النبوى والقانون الطبى ، أما الأول فلقوله ﷺ : « إن فى الجسد مضغة » الحديث ، وأما الثانى فلأن الحكماء بعد أن بينوا تشريح القلب قالوا إذا حصلت فيه مادة غليظة فان تمكنت منه ومن غلافه أو من أحدهما عاجلت المنية صاحبه وإن لم تتمكن تأخرت الحياة مدة يسيرة ولاسبيل إلى بقائها مع مرض القلب، فالاولى دراية ورواية حمله على المعنى المجازى - ومنه الجبن والخور - وقد داخل ذلك قلوب المنافقين حين شاهدوا من رسول الله ﷺ والمؤمنين ماشاهدوا . والتنوين للدلالة على أنه نوع غير مايتعارفه الناس من الأمراض، ولم يجمع كما جمع القلوب لان تعداد المحال يدل على تعداد الحال عقلا فاكتفى بجمعها عن جمعه . والجملة الاولى إما مستأنفة لبيان الموجب لخداعهم وماهم فيه من النفاق أو مقررة لمايفيده (وماهم بمؤمنين) من استمرار عدم إيمانهم أو تعليل له كأنه قيل: مابالهم لا يؤمنون؟ فقال: (فى قلوبهم مرض) يمنعه أو مقررة لعدم الشعور وإن كان سبيل قوله: (ومايشعرون) سبيل الاعتراض - على ماقيل - وجملة فزادهم الله مرضا إما دعائية معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والمعترضة قد تقترن بالفاء كما فى قوله:

واعلم فعلم المرء ينفعه أن سوف يأتى كلما قدرا

كما صرح به فى التلويح وغيره نقلا عن النحاة أو إخبارية معطوفة على الأولى وعطف الماضى على الاسمية لنكتة إن أريد فى الأولى أن ذلك لم يزل غضاً طرياً إلى زمن الاخبار، وفى الثانية أن ذلك سبب لازدياد مرضهم المحقق إذ لولا تدنس فطرتهم لازدادوا بما منّ الله تعالى به على المؤمنين شفاء ولا يتكرر هذا مع قوله تعالى: (يمدهم فى طغيانهم) للفرق بين زيادة المرض وزيادة الطغيان على أنه لامانع من زيادة التوكيد مع بعد المسافة ، وأيضا الدعاء إن لم يكن جاريا على لسان العباد أو مراداً به مجرد السب والتنقيص يكون إيجابا منه سبحانه فيؤول إلى ما آل اليه الاخبار وزيادة الله تعالى مرضهم إما بتضعيف حسدهم بزيادة نعم الله تعالى على رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين أو ظلمة قلوبهم بتجدد كفرهم بما ينزله سبحانه شيئا فشيئا من الآيات والذكر الحكيم فهم فى ظلمات بعضها فوق بعض أو بتكثير خوفهم ورعبهم المترتب عليه ترك مجاهرتهم بالكفر بسبب

إمداد الله تعالى الاسلام ورفع أعلامه على أعلام الاعزاز والاحترام ، أو باعظام الألم بزيادة الغموم وإيقاد نيران الهموم

والغم يخترم النفوس نحافة ويشيب ناصية الصبي ويهرم

ويكون ذلك بتكاليف الله تعالى لهم المتجددة وفعلهم لها مع كفرهم بها وبتكليف النبي صلى الله عليه وسلم لهم ببعض الأمور وتخلفهم عنه الجالب لما يكرهونه من لومهم وسوء الظن بهم فيغتمون إن فعلوا وإن تركوا ونسبة الزيادة إلى الله تعالى حقيقة ولو فسرت بالطبع فانه سبحانه الفاعل الحقيقي بالاسباب وبغيرها ولا يقبح منه شيء، وبعضهم جعل الاسناد مجازاً في بعض الوجوه ولعله نزغة اعتزالية، وأغرب بعضهم فقال: الاسناد مجازي كيفما كان المرض، وحمل على أن المراد أنه ليس هنا من يزيدهم مرضا حقيقة على رأي الشيخ عبد القاهر في أنه لا يلزم في الاسناد المجازي أن يكون للفعل فاعل يكون الاسناد اليه حقيقة مثل

يزيدك وجهه حسناً إذا مازدته نظراً

فتدبر، وإنما عدى سبحانه الزيادة اليهم لا إلى القلوب فلم يقل فزادها إما ارتكابا لحذف المضاف - أي فزاد الله قلوبهم مرضا - أو إشارة إلى أن مرض القلب مرض لسائر الجسد أو رمزاً إلى أن القلب هو النفس الناطقة ولولاها ما كان الانسان إنسانا وإعادة مرض منكراً لكونه مغايراً للاول ضرورة أن المزيد يغاير المزيد عليه، وتوهم من زعم أنه من وضع المظهر موضع المضمر، والتنكير للتفخيم، والأليم فعيل من الألم بمعنى مفعل كالسميع بمعنى مسمع، وعلى ماذهب اليه الزمخشري من ألم الثلاثي كوجيع من وجع، وإسناده إلى العذاب مجاز على حد جد جده، ولم يثبت عنده فعيل بمعنى مفعل وجعل بديع السموات من باب الصفة المشبهة أي بديعة سمواته، وسميع في قوله :

أمن ريحانة الداعي السميع يؤرقني وأصحابي هجوع

بمعنى سامع - أي أمن ريحانة داع من قلبي سامع لدعاء داعيها - بدليل مابعده فان أكثر القلق والأرق إنما يكون من دواعي النفس وأفكارها فعلى هذا يكون تفسيره بمؤلم اسم فاعل بيان لحاصل المعنى، وقد أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: كل شيء في القرآن أليم فهو موجع، وقد جمع للمنافقين نوعان من العذاب، عظيم، وأليم، وذلك للتخصيص بالذكر هنا والاندراج مع الكفار هناك، قيل: وهذه الجملة معترضة لبيان وعيد النفاق والخداع والباء إما للسببية أو للبدلية و(ما) إما مصدرية مؤولة بمصدر كان إن كان أو بمصدر متصيد من الخبر كالكذب وإما موصولة، واستظهره أبو البقاء بأن الضمير المقدر عائد على ما أورده في البحر بأنه لا يلزم أن يكون ثم مقدر بل من قرأ يكذبون بالتخفيف وهم الكوفيون فالفعل غير متعد ومن قرأ بالتشديد كنافع وابن كثير وأبي عمر فالمفعول محذوف لفهم المعنى والتقدير بكونهم يكذبون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيما جاء به، ويحتمل أن يكون المشدد في معنى المخفف للمبالغة في الكيف كما قالوا في - بان الشيء وبين، وصدق وصدق - وقد يكون التضعيف للزيادة في الكم - كموتت الابل - ويحتمل أن يكون من كذب الوحش إذا جرى ووقف لينظر ماوراءه، وتلك حال المتحير وهي حال المنافق ففي الكلام حينئذ استعارة تبعية تمثيلية أو تبعية أو تمثيلية ويشهد لهذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم: «مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة» والجار والمجرور صفة لعذاب لا لأليم كما قاله أبو البقاء لأن الاصل في الصفة أن لا توصف والكذب هو الاخبار عن الشيء النسبة أو الموضوع على خلاف

ماهو عليه فى نفس الأمر عندنا، وفى الاعتقاد عند النظام، وفيهما عند الجاحظ، وكل مقصود محمود يمكن التواصل إليه بالصدق والكذب جميعا فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة إليه فان لم يمكن إلا بالكذب فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك المقصود مباحاً وواجب إن كان واجبا، وصرح فى الحديث بجوازه فى ثلاث مواطن، فى الحرب، وإصلاح ذات البين، وكذب الرجل لامرأته ليرضيها ولا حصر ولهذا جاز تلقين الذين أقروا بالحدود الرجوع عن الاقرار فينبغى أن يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق فان كانت المفسدة فى الصدق أشد ضرراً فله الكذب وإن كان عكسه أو شك حرم عليه، فما قاله الامام البيضاوى عفا الله تعالى عنه من أن الكذب حرام كله يوشك أن يكون مما سها فيه. وفى الآية تحريض للمؤمنين على ماهم عليه من الصدق والتصديق فان المؤمن إذا سمع ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذى هو هو تخيل فى نفسه تغليظ اسم الكذب وتصور سماجته فانزجر عنه أعظم انزجار، وهذا ظاهر على قراءة التخفيف ويمكن فى غيرها أيضاً لأن نسبة الصادق إلى الكذب كذب، وكذا كثرته وإن تكلف فى المعنى الاخير، وقيل: إنه مأخوذ من كذب المتعدى كأنه يكذب رأيه فيقف لينظر لكن لما كثر استعماله فى هذا المعنى وكانت حالة المنافق شبيهة بهذا جاز أن يستعار منه لها أمكن ـ على بعد بعيد ـ ذلك التحريض، ولا يرد على تحريم الكذب ـ فى بعض وجوهه ـ ماروى فى حديث الشفاعة عن إبراهيم عليه السلام أنه يقول: «لست لها إنى كذبت ثلاث كذبات» ـ وعنى كما فى رواية أحمد ـ (إنى سقيم) و(بل فعله كبيرهم)، وقوله للملك فى جواب سؤاله عن امرأته سارة: هى أختى حين أراد غصبها، وكان من طريق السياسة التعرض لذات الازواج دون غيرهن بدون رضاهن فانها إن كانت من الكذب المحرم فأين العصمة وهو أبو الانبياء؟! وإن لم تكن كذلك فقد أخبر يوم القيامة بخلاف الواقع وحاشاه حيث أن المفهوم من ذلك الكلام أنى أذنبت فأستحى أن أشفع، وهل يستحى مما لا إثم فيه ولقوة هذه الشبهة قطع الرازى بكذب الرواية صيانة لساحة إبراهيم عليه السلام لأنا نقول إن ذلك من المعاريض، وفيها مندوحة عن الكذب، وقد صدرت من سيد أولى العصمة ﷺ كقوله مما فى حديث الهجرة، وتسميته كذبا على سبيل الاستعارة للاشتراك فى الصورة فهى من المعاريض الصادقة كما ستراه بأحسن وجه إن شاء الله تعالى فى موضعه لكنها لما كانت مبنية على لين العريكة مع الأعداء، ومثله ممن تكفل الله تعالى بحمايته يناسبه المبارزة ـ فلعدوله عن الأولى بمقامه ـ عد ذلك فى ذلك المقام ذنبا وسماه كذبا لكونه على صورته وماوقع لنبينا عليه الصلاة والسلام من ذلك لم يقع فى مثل هذا المقام حتى يستحيى منه فلكل مقام مقال، على أنا نقول إنها لو كانت كذبا حقيقة لاضرر فيها ولااستحياء منها، كيف وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «مامنها كذبة إلا جادل بها عن دين الله تعالى فهى من الكذب المباح» لكن لما كان مقام الشفاعة هو المقام المحمود المخبوء للحبيب لا الخليل أظهر الاستحياء للدفع عنه بما يظن أنه مما يوجب ذلك وهو لا يوجبه. وفى ذلك من التواضع وإظهار العجز والدفع بالتى هى أحسن مما لا يخفى فكأنه قال: أنا لا آمن من العتاب على كذب مباح فكيف لى بالشفاعة لكم فى هذا المقام فليحفظ، ثم إن الاتيان بالأفعال المضارعة فى أخبار الافعال الماضية الناقصة أمر مستفيض ـ كأصبح يقول كذا، وكادت تزيغ قلوب فريق منهم ـ ومعناه أنه فى الماضى كان مستمراً متجدداً بتعاقب الأمثال والمضى والاستقبال بالنسبة لزمان الحكم، وقد عد الاستمرار من معانى (كان) فلا إشكال فى (بما كانوا يكذبون) حيث دلت (كان) على انتساب الكذب إليهم فى الماضى ويكذبون على انتسابه فى الحال والاستقبال

والزمان فهما مختلف ودفعه بأن (كان) دالة على الاستمرار فى جميع الأزمنة - ويكذبون - دل على الاستمرار التجددى الداخل فى جميع الأزمنة على علاته يغنى الله تعالى عنه . وأمال حمزة فزادهم فى عشرة أفعال ووافقه ابن ذكوان فى إمالة جاء وشاء وزاد هذه ، وعنه خلاف فى زاد غيرها، والامالة لتميم والتفخيم للحجاز . وقد نظم أبو حيان تلك العشرة فقال :

وعشرة أفعال تمال لحمزة فجاء وشاء ضاق ران وكملا
بزاد وخاب طاب خاف معا وحا ق زاغ سوى الأحزاب مع صادها فلا

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ١١ ﴾ اختلف فى هذه الجملة فقيل معطوفة على - يكذبون - لأنه أقرب وليفيد تسببه للعذاب أيضا وليؤذن أن صفة الفساد يحترز منها كما يحترز عن الكذب . ووجه إفادته لتسبب الفساد للعذاب أنه داخل فى حيز صلة الموصول الواقع سببا إذ المعنى فى قولهم : (إنما نحن مصلحون) إنكار لادعائهم أن ما نسب لهم منه صلاح وهو عناد وإصرار على الفساد والاصرار على ذلك فساد وإثم، وهذا الذى مال إليه الزمخشرى - وهو مبنى على عدم الاحتياج إلى ضمير فى الجملة - يعود إلى (ما) فانه يغتفر فى التابع ما لا يغتفر فى المتبوع وإلا يكون التقدير - ولهم عذاب أليم - بالذى كانوا إذا قيل لهم الخ وهو غير منتظم وكأن من يجعل (ما) مصدرية يجعل الوصل (بكان) حيث لم يعهد وصلها بالجملة الشرطية نعم يرد أن قوله تعالى : (إنما نحن مصلحون) كذب فيؤول المعنى إلى استحقاق العذاب بالكذب وعطف التفسير مما يأباه الذوق والاستعمال (١) ومن هنا قيل: بأن هذا العطف وجيه على قراءة يكذبون بالتشديد على أحد احتمالاته ليكون سببا للجمع بين ذمهم بالكذب والتكذيب . وقول مولانا مفتى الديار الرومية فى الاعتراض : أن هذا النحو من التعليل حقه أن يكون بأوصاف ظاهرة العلية مسلمة الثبوت للموصوف غنية عن البيان لشهرة الاتصاف بها عند السامع أو لسبق الذكر صريحا أو استلزاما ، ولا ريب فى أن هذه الشرطية غير معلومة الانتساب بوجه - حتى تستحق الانتظام فى سلك التعليل - لا يخفى ما فيه على من أمعن النظر ، وقيل : معطوفة على يقول لسلامته مما فى ذلك العطف من الدغدغة ولتكون الآيات حينئذ على نمط تعديد قبائحهم وإفادتها اتصافهم بكل من تلك الأوصاف استقلالا وقصداً ودلالتها على لحوق العذاب بسبب كذبهم الذى هو أدنى أحوالهم فما ظنك بسائرها؟ ولكون هذا الماضى لمكان إذا مستقبلا حسن العطف ، وفيه أن مآل هذه الجملة الكذب كما أشير إليه فلا تغاير سابقها ولو سلم التغاير بالاعتبار وضم القيود فهى جزء الصلة أو الصفة وكلاهما يقتضى عدم الاستقلال، وأيضا كون ذلك الكذب أدنى أحوالهم لا يقبل عند من له أدنى عقل على أن تخلل البيان والاستئناف وإن لم يكن أجنبيا بين أجزاء الصلة أو الصفة لا يخلو عن استهجان فالذى أميل إليه وأعول دون هذين الأمرين عليه ما اختاره المدقق فى الكشف ، وقريب منه كلام أبى حيان فى البحر أنها معطوفة على قوله : (ومن الناس من يقول) لبيان حالهم فى ادعاء الايمان وكذبهم فيه أولا ثم بيان حالهم فى انهماكهم فى باطلهم ورؤية القبيح حسنا والفساد صلاحا ثانيا ، ويجعل المعتمد بالعطف مجموع الأحوال وإن لزم فيه عطف الفعلية على الاسمية فهو أرجح بحسب السياق ونمط تعديد القبائح ، وما قيل عليه إنه ليس مما يعتد به وإن توهم كونه أوفى بتأدية هذه المعانى وذلك لعدم دلالته على اندراج هذه الصفة وما بعدها فى قصة المنافقين وبيان أحوالهم إذ لا يحسن حينئذ عود الضمائر

(١) فقد قالوا عطف التفسير بالواو فى الجمل خلاف الظاهر اه منه

التى فيها إليهم - كما يشهد به سلامة الفطرة لمن له أدنى دربة بأساليب الكلام - كلام خارج عن دائرة الانصاف كما يشهد به سلامة الفطرة من داء التعصب والاعتساف فان عود الضمائر رابط للصفات بهم وسوق الكلام مناد عليه، وقد يأتى فى القصة الواحدة جملة مستأنفة بغير عطف فاذا لم ينافه الاستئناف رأسا كيف ينافيه العطف على أوله المستأنف، والعطف إنما يقتضى مغايرة الأحوال لا مغايرة القصص وأصحابها. وما أخرجه ابن جرير عن سلمان رضى الله تعالى عنه - من أن أهل هذه الآية لم يأتوا بعد - ليس المراد به أنها مخصوصة بقوم آخرين كما يشعر به الظاهر بل إنها لا تختص بمن كان من المنافقين وإن نزلت فيهم إذ خصوص السبب لا ينافى عموم النظم، ثم القائل للمنافقين فى عصر النزول هذا القول إما النبى ﷺ تبليغا عن الله سبحانه المخبر له بنفاقهم أو أنه عليه الصلاة والسلام بلغه عنهم ذلك ولم يقطع به فنصحهم فأجابوه بما أجابوه أو بعض المؤمنين الظانين بهم المتفرسين بنور الايمان فيهم أو بعض من كانوا يلقون إليه الفساد فلا يقبله منهم لأمر ما فينقلب واعظا لهم قائلا (لا تفسدوا)، والفساد التغير عن حالة الاعتدال والاستقامة ونقيضه الصلاح، والمعنى لا تفعلوا ما يؤدى إلى الفساد - وهو هنا الكفر كما قاله ابن عباس - أو المعاصى - كما قاله أبو العالية - أو النفاق الذى صافوا به الكفار فأطلعوهم على أسرار المؤمنين فان كل ذلك يؤدى - ولو بالوسائط - إلى خراب الأرض وقلة الخير ونزع البركة وتعطل المنافع، وإذا كان القائل بعض من كانوا يلقون إليه الفساد فلا يقبله ممن شاركهم فى الكفر يحمل الفساد على هيج الحروب والفتن الموجب لانتفاء الاستقامة ومشغولية الناس بعضهم ببعض فيهلك الحرث والنسل. ولعل النهى عن ذلك لخور أو تأمل فى العاقبة وإراحة النفس عما ضرره أكبر من نفعه مما تميل إليه الحذاق. على أن فى أذهان كثير من الكفار إذ ذاك توقع ما يغنى عن القتال من وقوع مكروه بالمؤمنين (ويأبى الله إلا أن يتم نوره)، ولا يخفى ما فى هذا الوجه من التكلف، والمراد من - الأرض - جنسها أو المدينة المنورة، والحمل على جميع الأرض ليس بشىء إذ تعريف المفرد يفيد استيعاب الافراد لا الأجزاء، اللهم إلا أن يعتبر كل بقعة أرضا، لكن يبقى أنه لا معنى للحمل على الاستغراق باعتبار تحقق الحكم فى فرد واحد وليس ذكر الأرض لمجرد التأكيد بل فى ذلك تنبيه على أن الفساد واقع فى دار مملوكة لمنعم أسكنكم بها وخولكم بنعمها

وأقبح خلق الله من بات عاصياً   لمن بات فى نعمائه يتقلب

وإنما للحصر كما جرى عليه بعض النحويين وأهل الأصول، واختار فى البحر أن الحصر يفهم من السياق ولم تدل عليه وضعا، وجعل القول بكونها مركبة من (ما) النافية دخل عليها (أن) التى للاثبات فأفادت الحصر قولا ركيكا صادر عن غير عارف بالنحو. ومعنى (إنما نحن مصلحون) مقصورون على الاصلاح المحض الذى لم يشبه شىء من وجوه الفساد وقد بلغ فى الوضوح بحيث لا ينبغى أن يرتاب فيه، والقصر إما قصر إفراد أو قلب وهذا إما ناشىء عن جهل مركب فاعتقدوا الفساد صلاحا فأصروا واستكبروا استكباراً

يقضى على المرء فى أيام محنته   حتى يرى حسنا ما ليس بالحسن

وإما جار على عادتهم فى الكذب وقولهم بأفواههم ما ليس فى قلوبهم، وقرأ هشام والكسائى (قيل) باشمام الضم ليكون دالا على الواو المنقلبة، وقول: باخلاص الضم وسكون الواو لغة لهذيل ولم يقرأ بها *

﴿ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ١٢ ﴾ رد لدعواهم المحكية على أبلغ وجه حيث سلك فيه مسلك الاستئناف المؤدى إلى زيادة تمكن الحكم فى ذهن السامع مع تأكيد الحكم وتحقيقه (بأن، وألا) بناء

على تركيبها من همزة الاستفهام الانكارى الذى هو نفى معنى (ولا) النافية فهو نفى نفى فيفيد الاثبات بطريق برهانى أبلغ من غيره ـ ولافادتها التحقيق ـ كما قال ناصر الدين: لا يكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدرة بما يتلقى به القسم (كان، واللام، وحرف النفى) والذى ارتضاه الكثير أنها بسيطة لا لانها تدخل على أن المشددة و(لا) النافية لا تدخل عليها إذ قد يقال: انفسخ بعد التركيب حكمها الأصلى بل لأن الأصل البساطة، ودعوى لا يكاد الخ لا تكاد تسلم كيف وقد دخلت على رب وحبذا ويا النداء فى ـ ألا رب يوم صالح لك منهما ـ و ـ ألا حبذا هند وأرض بها هند ـ و ـ ألا ياقيس والضحاك سيرا ـ وضم إلى ذلك تعريف الخبر و توسيط الفصل وأشار ب(لا يشعرون) على وجه إلى أن كونهم من المفسدين قد ظهر ظهور المحسوس بالمشاعر وإن لم يدركوه، وأتى سبحانه بالاستدراك هنا ولم يأت به بعد المخادعة لأن المخادعة هناك لم يتقدمها مايتوهم منه الشعور توهما يقتضى تعقيبه بالرفع بخلاف ماهنا فانهم لما نهوا عما تعاطوه من الفساد الذى لا يخفى على ذوى العقول فأجابوه بادعاء أنهم على خلافه، وأخبر سبحانه بفسادهم كانوا حقيقين بالعلم به مع أنهم ليسوا كذلك فكان محلا للاستدراك، وما يقال: من أنه لا ذم على من أفسد ولم يعلم وإنما الذم على من أفسد عن علم، يدفعه أن المقصر فى العلم مع التمكن منه مذموم بلا ريب بل ربما يقال إنه أسوأ حالا من غيره، وهذا كله على تقدير أن يكون مفعول (لا يشعرون) محذوفا مقدراً بأنهم مفسدون، ويحتمل أن يقدر أن وبال ذلك الفساد يرجع اليهم، أو أنا نعلم أنهم مفسدون ويكون (ألا إنهم هم المفسدون) لافادة لازم فائدة الخبر بناء على أنهم عالمون بالخبر جاحدون له كما هو عادتهم المستمرة، ويبعد هذا إذا كان المنافقون أهل كتاب، ويحتمل أن لا ينوى محذوف وهو أبلغ فى الذم. وفيه مزيد تسلية له ﷺ إذ من كان من أهل الجهل لا ينبغى للعالم أن يكترث بمخالفته، وفى التأويلات ـ لعلم الهدى ـ إن هذه الآية حجة على المعتزلة فى أن التكليف لا يتوجه بدون العلم بالمكلف به وأن الحجة لا تلزم بدون المعرفة فان الله تعالى أخبر أن ماصنعوا من النفاق إفساد منهم مع عدم العلم فلو كان حقيقة العلم شرطا للتكليف ولا علم لهم به لم يكن صنيعهم إفساداً لأن الافساد ارتكاب المنهى عنه فاذا لم يكن النهى قائما عليهم عن النفاق لم يكن فعلهم إفساداً فحيث كان إفساداً دل على أن التكليف يعتمد قيام آلة العلم والتمكن من المعرفة لا حقيقة المعرفة فيكون حجة عليهم. وهذه المسألة متفرعة على مسألة مقارنة القدرة للفعل وعدمها، وأنت تعلم أنه مع قيام الاحتمال يقعد على العجز الاستدلال ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ إشارة إلى التحلية بالحاء المهملة ـ كما أن لا تفسدوا إشارة إلى التخلية بالخاء المعجمة ـ ولذا قدم، وليس هنا ما يدل على أن الاعمال داخلة فى كمال الايمان أو فى حقيقته ـ كما قيل ـ لأن اعتبار ترك الفساد لدلالته على التكذيب المنافى للايمان، وحذف المؤمن به لظهوره أو أريد افعلوا الايمان و (الكاف) فى موضع نصب، وأكثر النحاة يجعلونها نعتا لمصدر محذوف ـ أى إيمانا كما آمن الناس ـ وسيبويه لا يجوز حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه فى هذا الموضع ويجعلها منصوبة على الحال من المصدر المضمر المفهوم من الفعل ولم تجعل متعلقة بآمنوا والظرف لغو بناء على أن الكاف لا تكون كذلك و(ما) إما مصدرية أو كافة ولم تجعل موصولة لما فيه من التكلف، والمعنى على المصدرية آمنوا إيمانا مشابها لايمان الناس، وعلى الكف حققوا إيمانكم كما تحقق إيمان الناس وذلك بأن يكون مقرونا بالاخلاص خالصا عن شوائب النفاق، والمراد من الناس الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ومن معه من المؤمنين مطلقا ـ كما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ـ وهم نصب عين أولى الغين، وملتفت

خواطرهم لتأملهم منهم، وقدمى ذكرهم أيضاً لدخولهم دخولا أوليا فى الذين آمنوا فالعهد خارجى، أو خارجى ذكرى، أو من آمن من أبناء جنسهم ـ كعبد الله بن سلام ـ كما قاله جماعة من وجوه الصحابة، أو المراد الكاملون فى الانسانية الذين يعد من عداهم فى عداد البهائم فى فقد التمييز بين الحق والباطل، فاللام إما للجنس أو للاستغراق ۞

واستدل بالآية على أن الاقرار باللسان إيمان وإلا لم يفد التقييد، وكونه للترغيب يأباه إيرادهم التشبيه فى الجواب، والجواب عنه بعد إمكان معارضته بقوله تعالى (وما هم بمؤمنين) أنه لاخلاف فى جواز إطلاق الايمان على التصديق اللسانى لكن من حيث أنه ترجمة عما فى القلب أقيم مقامه إنما النزاع فى كونه مسمى الايمان فى نفسه ووضع الشارع إياه له مع قطع النظر عما فى الضمير على ما بين لك فى محله ، ولما طلب من المنافق الايمان دل ذلك على قبول توبة الزنديق

فان لا يكنها أو تكنه فانه   أخوها غذته أمه بلبانها

نعم إن كان معروفا بالزندقة داعيا اليها ولم يتب قبل الأخذ قتل كالساحر ولم تقبل توبته كما أفتى به جمع من المحققين

﴿ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ السُّفَهَآءُ ﴾ أرادوا لا يكون ذلك أصلا فالهمزة للانكار الابطالى ـ وعنوا بالسفهاء إما أولئك الناس المتقدمين أو الجنس (١) بأسره وأولئك الكرام والعقلاء الفخام داخلون فيه بزعمهم الفاسد دخولا أوليا، وأبعد من ذهب إلى أن اللام للصفة الغالبة كما فى العيوق لانه لم يغلب هذا الوصف على أناس مخصوصين إلا أن يدعى غلبته فيما بينهم قاتلهم الله أنى يؤفكون ـ والسفه ـ الخفة والتحرك والاضطراب، وشاع فى نقصان العقل والرأى وإنما سفهوهم جهلا منهم حيث اشتغلوا بما لا يجدى فى زعمهم ويحتمل أن يكون ذلك من باب التجلد حذراً من الشماتة إن فسر الناس بمن آمن منهم، واليهود قوم بهت، وقد استشكل هذه الآية كثير من العلماء بأنه إذا كان القائل المؤمنين ـ كما هو الظاهر ـ والمجيب المنافقين يلزم أن يكونوا مظهرين للكفر إذا لقوا المؤمنين فأين النفاق وهو المفهوم من السباق والسياق؟ وأجيب بأن هذا الجواب كان فيما بينهم وحكاه الله تعالى عنهم ورده عليهم، وليس الجواب ما يقال مواجهة فقط فقد استفاض من الخلف إطلاق لفظ الجواب على رد كلام السلف مع بعد العهد من غير نكير، وقيل: (إذا) هنا بمعنى لو تحقيقاً لابطانهم الكفر وأنهم على حال تقتضى أنهم لو قيل لهم كذا قالوا كذا ـ كما قيل مثله فى قوله ـ وإذا ما لمته لمته وحدى ، وقيل: إنه كان بحضرة المسلمين لكن مسارة بينهم وأظهره عالم السر والنجوى، وقيل: كان عند من لم يفش سرهم من المؤمنين لقرابة أو لمصلحة ما ، وذكر مولانا مفتى الديار الرومية أن الحق الذى لا محيد عنه أن قولهم هذا وإن صدر بمحضر من الناصحين لا يقتضى كونهم من المجاهرين فانه ضرب من الكفر أنيق وفن فى النفاق عريق لانه كلام محتمل للشر ـ كما ذكره فى تفسيره ـ وللخير بأن يحمل على ادعاء الايمان كايمان الناس وإنكار ما اتهموا به من النفاق على معنى ـ أنؤمن كما آمن السفهاء والمجانين الذين لا اعتداد بايمانهم لو آمنوا ـ ولا نؤمن كايمان الناس حتى تأمرونا بذلك، وقد خاطبوا به الناصحين استهزاء بهم مرائين لارادة المعنى الأخير وهم معولون على الاول، والشرع يَنظر للظاهر وعند الله تعالى علم السرائر، ولهذا سكت المؤمنون ورد الله سبحانه عليهم ما كانوا يسرون، فالكلام كناية عن كمال إيمانهم ولكن فى قلب تلك الكناية نكاية فهو على مشاكلة قولهم (اسمع غير مسمع) فى احتمال الشر والخير ولذلك نهى عنه ، وجعل رحمه الله تعالى قوله تعالى فى الحكاية عنهم (إنما نحن مصلحون) من هذا القبيل أيضا، وإلى ذلك مال مولانا الشهاب الخفاجى وادعى أنه من بنات أفكاره، وعندى أنه ليس بشىء لأن (أنؤمن) لانكار الفعل فى الحال وقولهم (كما آمن) السفهاء بصيغة الماضى صريح

(١) أي جنس السفيه على ما يريد به بعض الاصوليين من بطلان الجمعية، أو جنس السفهاء بوصف الجمعية على ما هو قانون العربية اهمنه

فى نسبتهم السفاهة إلى المؤمنين لايمانهم فلا تورية ولا نفاق، ولعله لما رأى صيغة الماضي زاد فى بيان المعنى لو آمنوا، ولا أدرى من أين أتى به * ولا يصلح العطار ما أفسد الدهر * فالأهون بعض هاتيك الوجوه، وقوله: إن إبراز ما صدر عن أحد المتحاورين فى الخلاء فى معرض ما جرى بينهما فى مقام المحاورة مما لا عهد به فى الكلام - فضلا عما هو فى منصب الاعجاز لا يخفى ما فيه - على من اطلع على محاورات الناس قديماً وحديثاً (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل) ﴿ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَـٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ١٣ ﴾ رد وأشنع تجهيل حسبما أشير إليه فيما سلف، وإنما قال سبحانه هنا: (لا يعلمون) وهناك (لا يشعرون) لأن المثبت لهم هناك هو الافساد وهو مما يدرك بأدنى تأمل ولا يحتاج إلى كثير فكر، فنفى عنهم ما يدرك بالمشاعر مبالغة فى تجهيلهم، والمثبت هنا السفه والمصدر به الأمر بالايمان وذلك مما يحتاج إلى نظر تام يفضى إلى الايمان والتصديق ولم يقع منهم المأمور به فناسب ذلك نفى العلم عنهم، ولأن السفه خفة العقل والجهل بالأمور - على ما قيل - فيناسبه أتم مناسبة نفى العلم، وهذا مبنى على ما هو الظاهر فى المفعول وعلى غير الظاهر غير ظاهر فتدبر * ثم اعلم أنه إذا التقت الهمزتان والأولى مضمومة والثانية مفتوحة من كلمتين نحو السفهاء، ألا ففى ذلك أوجه. تحقيق الهمزتين وبذلك قرأ الكوفيون وابن عامر وتحقيق الأولى وتخفيف الثانية بابدالها واواً وبذلك قرأ الحرميان وأبو عمرو. وتسهيل الأولى بجعلها بين الهمزة والواو. وتحقيق الثانية وتسهيل الاولى وإبدال الثانية واواً، وأجاز قوم جعل الهمزتين بين بين ومنعه آخرون *

﴿ وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا ﴾ بيان لدأب المنافقين وأنهم إذا استقبلوا المؤمنين دفعوهم عن أنفسهم بقولهم آمنا استهزاء فلا يتوهم أنه مكرر مع أول القصة لأنه إبداء لخبثهم ومكرهم وكشف عن إفراطهم فى الدعارة وادعاء أنهم مثل المؤمنين فى الايمان الحقيقى وأنهم أحاطوه من جانبيه على أنه لو لم يكن هذا لا ينبغى أن يتوهم تكرار أيضا لأن المعنى - ومن الناس من يتفوه بالايمان نفاقا للخداع - وذلك التفوه عند لقاء المؤمنين وليس هذا من التكرار بشىء لما فيه من التقييد وزيادة البيان وأنهم ضموا إلى الخداع الاستهزاء، وأنهم لا يتفوهون بذلك إلا عند الحاجة، والقول بأن المراد بـ(آمنا) أولا الاخبار عن إحداث الايمان وهنا عن إحداث إخلاص الايمان مما ارتضاه الامام - ولا أقتدى به - وتأييده له بأن الاقرار اللسانى كان معلوما منهم غير محتاج للبيان وإنما المشكوك الاخلاص القلبى - فيجب إرادته - يدفعه النظر من ذى ذوق فيما حررناه، واللقاء استقبال الشخص قريبا منه وهو أحد أربعة عشر (١) مصدراً للقى، وقرأ أبو حنيفة وابن السميقع لاقوا، وجعله فى البحر بمعنى الفعل المجرد، وحذف المفعول فى آمنا قيل اكتفاء بالتقييد قبل (بالله وباليوم الآخر) وقيل: المراد آمنا بما آمنتم به، وأبعد من قال أرادوا الايمان بموسى عليه السلام دون غيره وحذفوا تورية منهم وإيهاما. هذا ولم يصح عندى فى سبب نزول هذه الآية شىء، وأما ما ذكره الزمخشرى والبيضاوى ومولانا مفتى الديار الرومية وغيرهم فهو من طريق السدى الصغير وهو كذاب، وتلك السلسلة سلسلة الكذب لا سلسلة الذهب، وآثار الوجه لائحة على ما ذكروه فلا يعول عليه ولا يلتفت بوجه إليه ﴿ وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَـٰطِينِهِمْ ﴾ من خلوت به، وإليه إذا انفردت معه أو من قولهم فى المثل: اطلب الأمر وخلاك ذم - أى عداك - ومضى عنك ومنه (قد خلت من قبلكم سنن) وعلى الثانى المفعول الأول ههنا محذوف لعدم تعلق الغرض به أى إذا خلوهم، وتعديته إلى المفعول الثانى بـ(إلى) لما فى المضى عن الشىء معنى الوصول إلى الآخر واحتمال أن يكون من خلوت به أى سخرت منه، فمعنى الآية إذا أنهوا السخرية معهم

(١) وهي لقيا ولقية ولقاء ولقاة ولقاة ولقي ولقي ولقيا ولقيا ولقيانا ولقيانة وتلقاء اه منه

وحدثوهم كما يقال أحمد إليك فلاناً وأذمه إليك مما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام رب العزة وإن ذكره الزمخشري والبيضاوي وغيرهما إذ لم يقع صريحاً - خلا - بمعنى سخر فى كلام من يوثق به ، وقولهم: خلا فلان بعرض فلان يعبث به ليس بالصريح إذ يجوز أن يكون خلا على حقيقته أو بمعنى تمكن منه على ماقيل، والدال على السخرية يعبث به ، وزعم النضر بن شميل أن (إلى) هنا بمعنى مع ولا دليل عليه كالقول بأنها بمعنى الباء على أن سيبويه والخليل لا يقولان بنيابة الحرف عن الحرف، نعم إن الخلوة كما فى التاج تستعمل بـ(إلى، والباء، ومع) بمعنى واحد ويفهم من كلام الراغب أن أصل معنى الخلو فراغ المكان والحيز عن شاغل وكذا الزمان وليس بمعنى المضى، وإذا أريد به ذلك كان مجازاً وظاهر كلام غيره أنه حقيقة * وضعيفان يغلبان قويا * والمراد بـ(شياطينهم) من كانوا يأمرونهم بالتكذيب من اليهود - كما قاله ابن عباس - أو كهنتهم كما قاله الضحاك وجماعة - وسموا بذلك لتمردهم وتحسينهم القبيح وتقبيحهم الحسن أو لأن قرناءهم الشياطين إن فسروا بالكهنة - وكان على عهده صلى الله تعالى عليه وسلم كثير منهم - ككعب بن الأشرف من بنى قريظة، وأبى بردة من بنى أسلم، وعبد الدار فى جهينة ، وعوف بن عامر فى بنى أسد، وابن السوداء فى الشام ۞

وحمله على شياطين الجن - كما قاله الكلبي - مما لا يختلج بقلبي، والشياطين جمع تكسير وإجراؤه مجرى الصحيح - كما فى بعض الشواذ - تنزلت به الشياطون لغة غريبة جداً والمفرد شيطان وهو فيعال عند البصريين فنونه أصلية من شطن أى بعد لبعده عن امتثال الأمر ويدل عليه تشيطن وإلا لسقطت، واحتمال أخذه من الشيطان لا من أصله على أن المعنى فعل فعله خلاف الظاهر ، وعند الكوفيين وزنه فعلان فنونه زائدة من شاط يشيط إذا هلك أو بطل أو احترق غضبا والأنثى شيطانة وأنشد فى البحر

هى البازل الكوماء لاشيء غيرها وشيطانة قد جن منها جفونها

وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما «أن الشيطان كل متمرد من الجن والانس والدواب *

﴿ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ أى معية معنوية وهى مساواتهم لهم فى اعتقاد اليهودية وهو أم الخبائث ، وأتى بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث مع ترك التأكيد فيما ألقى على المؤمنين المنكرين لما هم عليه أو المتمردين، وبالجملة الثبوتية مع التأكيد فيما ألقى إلى شياطينهم الذين ليسوا كذلك لأنهم فى الأول بصدد دعوى إحداث الايمان ولم ينظروا هنا لانكار أحد وتردده إيهاما منهم أنهم بمرتبة لا ينبغى أن يتردد فى إيمانهم ليؤكدوا لعله أن يتم لهم مراههم بذلك فى زعمهم وفى الثانى بصدد إفادة الثبات دفعا لما يختلج بخواطر شياطينهم من مخالطة المؤمنين ومخاطبتهم بالايمان ، وقيل : إن التأكيد كما يكون لازالة الانكار والشك يكون لصدق الرغبة وتركه كما يكون لعدم ذلك يكون لعدم اعتناء المتكلم فللرغبة أكدوا ولعدمها تركوا، أو لأنهم لو قالوا إنا مؤمنون كان ادعاء لكمال الايمان وثباته ، وهو لا يروج عند المؤمنين مع ماهم عليه من الرزانة وحدة الذكاء ولا كذلك شياطينهم ، وعندى أن الوجه هو الأول إذ يرد على الأخيرين قوله تعالى فيما حكى عنهم : (نشهد أنك لرسول الله) إلا أن يقال إنهم أظهروا الرغبة هناك وتباهوا عن عدم الرواج لغرض ما من الأغراض والاحوال شتى ، والعوارض كثيرة ولهذا قيل: إنهم للتقية والخداع، ودعوى أنهم مثل المؤمنين فى الايمان - ليجروا عليهم أحكامهم ويعفوهم عن المحاربة - أكدوا بالباء فيما تقدم حيث قالوا (بالله وباليوم الآخر) . والقول بأن الفرق بين آية الشهادة وآية الايمان هنا ظاهر لأنهم لو قالوا إنا لمؤمنون لكانوا ملتزمين أمرين ، رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم ووجوب إيمانهم به بخلاف آية الشهادة فان فيها التزام الاول ولا يلزم من عدم الرغبة فى أمرين عدمها فى أحدهما ظاهر الركاكة للمنصفين كما لا يخفى ، وقرأ

الجمهور (معكم) بتحريك العين وقرىء شاذاً بسكونها وهى لغة ربيعة وغنم ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ١٤ ﴾ الاستهزاء الاستخفاف و السخرية،واستفعل بمعنى فعل تقول هزأت به و استهزأت بمعنى كاستعجب وعجب، وذكر حجة الاسلام الغزالي أن الاستهزاء الاستحقار و الاستهانة والتنبيه على العيوب و النقائص على وجه يضحك منه ، وقد يكون ذلك بالمحاكاة فى الفعل و القول وبالاشارة و الايماء ، وأرادوا مستخفون بالمؤمنين . وأصل هذه المادة الخفة يقال: ناقته تهزأ به أى تسرع و تخف ـ وقول الرازى: إنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطال ما يجرى مجرى السوء على طريق السخرية ـ غير موافق للغة والعرف. والجملة إما استئناف فكأن الشياطين قالوا لهم ـ لما قالوا (إنا معكم) إن صح ذلك ـ فما بالكم توافقون المؤمنين ـ فأجابوا بذلك. أو بدل من إنا معكم، وهل هو بدل اشتمال، أو كل، أو بعض؟ خلاف ، أما الأول فلأن هذه الجملة تفيد ما تفيده الاولى وهو الثبات على اليهودية لأن المستهزىء بالشيء مصر على خلافه وزيادة وهو تعظيم الكفر المفيد لدفع شبهة المخالطة وتصلبهم فى الكفر فيكون بدل اشتمال *

﴿ وأما الثانى ﴾ وبه قال السعد: فللتساوى من حيث الصدق ولا يقتضى التساوى من حيث المدلول، وأما الثالث فلأن كونهم معهم عام فى المعية الشاملة للاستهزاء والسخرية وغير ذلك، أو تأكيد لما قبله بأن يقال إن مدعاهم بأنا معكم الثبات على الكفر وإنما (نحن مستهزؤن) لاستلزامه رد الاسلام ونفيه يكون مقرراً للثبات عليه إذ رفع نقيض الشيء تأكيد لثباته لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، أو يقال يلزم (إنا معكم) إنا نوهم أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان فيكون الاستخفاف بهم وبدينهم تأكيداً باعتبار ذلك اللازم، وأولى الاوجه ـ عند المحققين ـ الاستئناف لولا ما ذكره الشيخ فى دلائل الاعجاز من أن موضوع (إنما) أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته فانه يقتضى أن تقدير السؤال هنا أمر مرجوح ولعل الأمر فيه سهل، وقرىء (مستهزءون) بتخفيف الهمزة وبقلبها ياء مضمومة، ومنهم من يحذف الياء فتضم الزاى ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ حمل أهل الحديث وطائفة من أهل التأويل الاستهزاء منه تعالى على حقيقته وإن لم يكن المستهزىء من أسمائه سبحانه ، وقالوا : إنه التحقير على وجه من شأنه أن من اطلع عليه يتعجب منه ويضحك ولا استحالة فى وقوع ذلك منه عز شأنه ومنعه من قياس الغائب على الشاهد ، وذهب أكثر الناس إلى أنه لا يوصف به ـ جل وعلا ـ حقيقة لما فيه من تقرير المستهزأ به على الجهل الذى فيه ، ومقتضى الحكمة والرحمة أن يريه الصواب فان كان عنده أنه ليس متصفا بالمستهزأ به فهو لعب لا يليق بكبريائه تعالى ، فالآية على هذا مؤولة إما بأن يراد بالاستهزاء جزاؤه لما بين الفعل وجزائه من مشابهة فى القدر وملابسة قوية ونوع سببية مع وجود المشاكلة المحسنة ههنا ، فى الكلام استعارة تبعية أو مجاز مرسل، وإما بأن يراد به إنزال الحقارة والهوان فهو مجاز عما هو بمنزلة الغاية له فيكون من إطلاق المسبب على السبب نظراً إلى التصور وبالعكس نظراً إلى الوجود، وإما بأن يجعل الله ـ تعالى وتقدس ـ كالمستهزىء بهم على سبيل الاستعارة المكنية وإثبات الاستهزاء له تخييلا، ورب شيء يصح تبعا ولا يصح قصداً وله سبحانه أن يطلق على ذاته المقدسة ما يشاء تفهيما للعباد، وقد يقال: إن الآية جارية على سبيل التمثيل والمراد يعاملهم سبحانه معاملة المستهزىء : أما فى الدنيا باجراء أحكام الاسلام واستدراجهم من حيث لا يعلمون، وأما فى الآخرة بأن يفتح لاحدهم باب إلى الجنة فيقال : ـ هلم هلم ـ فيجيء بكربه وغمه فاذا جاء أغلق دونه، ثم يفتح له باب آخر فيقال : ـ هلم هلم ـ فيجيء بكربه وغمه فاذا أتاه أغلق دونه فما يزال كذلك حتى أن الرجل ليفتح له باب فيقال : ـ هلم هلم ـ فما يأتيه ، وقد روي ذلك بسند مرسل جيد الاسناد فى

المستهزئين بالناس ، وأسند سبحانه الاستهزاء اليه مصدراً الجملة بذكره للتنبيه على أن الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الأبلغ الذى لااعتداد معه باستهزائهم لصدوره عمن يضمحل علمهم وقدرتهم فى جانب علمه وقدرته وأنه تعالى كفى عباده المؤمنين وانتقم لهم وما أحوجهم إلى معارضة المنافقين تعظيما لشأنهم لأنهم مااستهزىء بهم إلافيه ولاأحدأغير من الله سبحانه،وترك العطف لأنه الأصل وليس فى الجملة السابقة ما يصح عطف هذا القول عليه إلا بتكلف وبعد،وقيل:ليكون إيراد الكلام على وجه يكون جوابا عن السؤال عن معاملة الله تعالى معهم فى مقابلة معاملتهم هذه مع المؤمنين،وقولهم(إنما نحن مستهزءون) إشعار بأن ماحكى من الشناعة بحيث يقتضى ظهور غيرة الله تعالى ويسأل كل أحد عن كيفية انتقامه منهم،ويشعر كلام بعض المحققين أنه لو ورد هذا القول بالعطف ولو على محذوف مناسب للمقام- كهم مستهزءون -بالمؤمنين لأفاد أن ذلك فى مقابلة استهزائهم فلا يفيد أن الله تعالى أغنى المؤمنين عن معارضتهم مطلقا وأنه تولى مجازاتهم مطلقا بل يوهم تخصيص التولى بهذه المجازاة،وأيضاً لكون استهزاء الله تعالى- بمكان بعيد من استهزائهم إلى حيث لا مناسبة بينهما- يكون العطف كعطف أمرين غير متناسبين،وبعضهم رتب الفائدتين اللتين ذكرناهما فى الاسناد إليه تعالى على الاستئناف مدعيا أنه لو عطف- ولو بحسب التوهم- على مقدر بأن يقال المؤمنون مستهزءون بهم والله يستهزىء بهم لفاتت الفائدتان هذا ،ولعل ما ذكرناه أسلم من القيل والقال وأبعد عن مظان الاستشكال فتدبر،وعدل سبحانه عن- الله مستهزىء بهم المطابق لقولهم- إلى قوله(الله يستهزىء بهم) لافادته التجدد الاستمرارى وهو أبلغ من الاستمرار الثبوتى الذى تفيده الاسمية لأن البلاء إذا استمر قد يهون وتألفه النفس كما قيل (١) :

خلقت ألوفاً لو رجعت إلى الصبا لفارقت شيبى موجع القلب باكيا

وقد كانت نكايات الله تعالى فيهم ونزول الآيات فى شأنهم أمراً متجدداً مستمراً(أو لا يرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين) (يحذر المنافقون ن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم) (قل استهزءوا إن الله مخرج ما تحذرون) وهذا نوع من العذاب الأدنى (ولعذاب الآخرة أشد لو كانوا يعلمون) وصرح بالمستهزأ به هنا ليكون الاستهزاء بهم نصاً وإنما تركه المنافقون فيما حكى عنهم خوفا من وصوله للمؤمنين فأبقوا اللفظ محتملا ليكون لهم مجال فى الذب إذا حوققوا فجعل الله تعالى- كلمة الذين كفروا السفلى وكلمته هى العليا - ﴿ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ١٥ ﴾

معطوف على قوله سبحانه وتعالى:(يستهزىء بهم) كالبيان له على رأى،والمدّ من مد الجيش وأمده بمعنى أى ألحق به مايقويه ويكثره،وقيل:مد زاد من الجنس وأمد زاد من غير الجنس،وقيل:مد فى الشر وأمد فى الخير عكس وعد وأوعد،وإذا استعمل أمد فى الشر فلعله من باب فبشرهم بعذاب أليم،وقد ورد استعمال هذه المادة بمعنيين،أحدهما ماذكرنا،وثانيهما الامهال،ومنه مد العمر،والواقع هنا من الاول دون الثانى لوجهين،الاول أنه روى عن ابن كثير من غير السبعة(يمدهم) بالضم من المزيد وهو لم يسمع فى الثانى،والثانى أنه متعد بنفسه والآخر متعد باللام والحذف والايصال خلاف الأصل فلا يرتكب بغير داع.فمعنى(يمدهم فى طغيانهم)يزيدهم ويقويهم فيه : وإلى ذلك ذهب البيضاوى وغيره،والحق أن الامهال هنا محتمل وإليه ذهب الزجاج وابن كيسان والوجهان مخدوشان،فقد ورد- عند من يعول عليه من أهل اللغة- كل منهما ثلاثيا ومزيداً ومعدى بنفسه وباللام وكلاهما من أصل واحد ومعناهما يرجع إلى الزيادة كما أو كيفاً،وفى الصحاح مد الله فى عمره ومده فى غيه أمهله وطول له ،

(١) القائل المتنبى اه منه

وروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن مد الله تعالى فى طغيانهم التمكين من العصيان . وعن ابن عباس الاملاء ونسبة المد إلى الله تعالى ـ بأى معنى كان عند أهل الحق ـ حقيقة إذ هو سبحانه وتعالى الموجد للاشياء المنفرد باختراعها على حسب مااقتضته الحكمة ورفعت له أكفها الاستعدادات ، ونسبته إلى غيره سبحانه وتعالى فى قوله عز شأنه: (وإخوانهم يمدونهم فى الغى) نسبة التوفى إلى الملك فى قوله تعالى:(يتوفاكم ملك الموت) مع قوله جل وعلا (الله يتوفى الأنفس) وذهبت المعتزلة أن الزيادة فى الطغيان والتقوية فيه مما يستحيل نسبته إليه تعالى حقيقة وحملوا الآية على محامل أخر ، وقد قدمنا مايوهن مذهبهم ـ فلنطوه هنا على مافيه (والطغيان) بضم الطاء على المشهور، وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما بكسرها وهما لغتان فيه، وقد سمعا فى مصدر اللقاء، وقد أماله الكسائى، وأصله تجاوز المكان الذى وقفت فيه ومن أخل بما عين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها فقد طغى، ومنه طغى الماء أى تجاوز الحد المعروف فيه، وإضافته اليهم لأنه فعلهم الصادر منهم بقدرهم المؤثرة باذن الله تعالى فالاختصاص المشعرة به الاضافة إنما هو بهذا الاعتبار لا باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم لاحاجة فيه إلى الاضافة ولا باعتبار الايجاد استقلالا من غير توقف على إذن الفعال لما يريد فانه اعتبار عليه غبار بل غبار ليس له اعتبار فلا تهولنك جعجعة الزمخشرى وقعقعته، ويحتمل أن يكون الاختصاص للاشارة إلى أن طغيان غيرهم فى جنبهم كلا شىء لادعاء اختصاصهم به وليس بالمنحرف عن سنن البلاغة (والعمه) التردد والتحير، ويستعمل فى الرأى خاصة ـ والعمى فيه وفى البصر ـ فبينهما عموم وخصوص مطلق فى الاستعمال وإن تغايرا فى أصل الوضع، واختص العمى بالبصر على ماقيل، وأصله الاصيل عدم الامارات فى الطريق التى تنصب ـ لتدل من حجارة ـ وتراب ونحوهما وهى المنار ويقال عمه يعمه ـ كتعب يتعب ـ عمها وعمهانا فهو عمه وعامه وعمهاء (١) فمعنى يعمهون على هذا يترددون ويتحيرون، وإلى ذلك ذهب جمع من المفسرين، وقيل: العمه العمى عن الرشد ، وقال ابن قتيبة : هو أن يكب رأسه فلا يبصر مايأتى ، فالمعنى يعمون عن رشدهم أو يكبون رءوسهم فلا يبصرون وكأن هذا أقرب إلى الصواب لأن المنافقين لم يكونوا مترددين فى الكفر بل كانوا مصرين عليه معتقدين أنه الحق وما سواه باطل إلا أن يقال التردد والتحير فى أمر آخر لا فى الكفر، وجملة (يعمهون) فى موضع نصب على الحال إما من الضمير فى ـ يمدهم ـ وإما من الضمير فى ـ طغيانهم ـ لأنه مصدر مضاف إلى الفاعل، وفى ـ طغيانهم ـ يحتمل أن يكون متعلقا ـ بيمدهم ـ وأن يكون متعلقا ـ بيعمهون ـ وجاز على خلاف (٢) كون فى (طغيانهم، ويعمهون) حالين من الضمير فى يمدهم ﴿ أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَـٰلَةَ بِالْهُدَىٰ ﴾ إشارة إلى المنافقين الذين تقدم ذكرهم الجامعين للاوصاف الذميمة من دعوى الصلاح وهم المفسدون ، ونسبة السفه للمؤمنين ـ وهم السفهاء ـ والاستهزاء ـ وهم المستهزأ بهم ـ ولبعد منزلتهم فى الشر وسوء الحال أشار اليهم بمايدل على البعد، والكلام هنا يمكن أن يكون واقعا موقع (أولئك على هدى من ربهم) فان السامع بعد سماع ذكرهم وإجراء تلك الأوصاف عليهم كأنه يسأل من أين دخل على هؤلاء هذه الهيئات؟ فيجاب بأن أولئك المستبعدين إنما جسروا عليها لأنهم (اشتروا الضلالة بالهدى) حتى خسرت صفقتهم وفقدوا الاهتداء للطريق المستقيم ووقعوا فى تيه الحيرة والضلال، وقيل: هو فذلكة وإجمال لجميع ماتقدم من حقيقة حالهم أو تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الأبلغ والمد فى الطغيان أو مقرر لقوله تعالى: (ويمدهم فى طغيانهم يعمهون) وفيه حصر المسند على المسند إليه لكون تعريف الموصول للجنس بمنزلة تعريف اللام الجنسى وهو ادعائى باعتبار كمالهم فى ذلك الاشتراء ،

(١) قوله وعمهاء كذا بخط المؤلف اه (٢) المخالف أبو البقاء قال: العامل لايعمل فى حالين اه منه

وإن كان الكفار الآخرون مشاركين لهم فى ذلك لجمعهم هاتيك المساوى الشنيعة والخلال الفظيعة، فبذلك الاعتبار صح تخصيصهم بذلك، والضلالة الجور عن القصد، والهدى التوجه إليه، ويطلقان على العدول عن الصواب فى الدين والاستقامة عليه ، والاشتراء كالشراء استبدال السلعة بالثمن - أى أخذها به - وبعضهم يجعله من الاضداد لأن المتبايعين تبايعا الثمن والمثمن فكل من العوضين مشترى من جانب مبيع من جانب ، ويطلق مجازاً على أخذ شىء باعطاء ما فى يده عينا كان كل منهما أو معنى، وهذا يستدعى بظاهره أن يكون ما يجرى مجرى الثمن - وهو الهدى - حاصلا لهؤلاء قبل، ولا ريب أنهم بمعزل عنه فاما أن يقال إن الاشتراء مجاز عن الاختيار لأن المشترى للشىء مختار له فكأنه تعالى قال: اختاروا الضلالة على الهدى ولكون الاستبدال ملحوظا جىء بالباء على أنه قيل إن التوافق معنى لا يقتضى التوافق متعلقا، ولا يرد على هذا الحمل كونه مخلا بالترشيح الآتى كما زعمه مولانا مفتى الديار الرومية لان الترشيح المذكور يكفى له وجود لفظ الاشتراء وإن كان المعنى المقصود غير مرشح - كما هو العادة فى أمثاله - أو يقال ليس المراد بما فى حيز الثمن نفس الهدى بل هو التمكن التام منه بتعاضد الاسباب وبأخذ المقدمات المستتبعة له بطريق الاستعارة كأنه نفس الهدى بجامع المشاركة فى استتباع الجدوى ، ولا مرية فى أن ذلك كان حاصلا لأولئك المنافقين بما شاهدوه من الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة والارشاد العظيم والنصح والتعليم لكنهم نبذوا ذلك فوقعوا فى مهاوى المهالك، أو يقال : المراد بالهدى الهدى الجبلى وقد كان حاصلا لهم حقيقة - فان كل مولود يولد على الفطرة - وقول مولانا مفتى الديار الرومية : إن حمل الهدى على الفطرة الاصلية الحاصلة لكل أحد يأباه أن إضاعتها غير مختصة بهؤلاء ، ولئن حملت على الاضاعة التامة الواصلة إلى حد الختم المختصة بهم فليس فى إضاعتها فقط من الشناعة ما فى إضاعتها مع ما يؤيدها من المؤيدات النقلية والعقلية على أن ذلك يفضى إلى كون - ما فصل من أول السورة إلى هنا ضائعا - كلام ناشىء عن الغفلة عن معنى الاشارة فانها تقتضى ملاحظتهم بجميع ما مر من الصفات ، والمعنى أن الموصوفين بالنفاق المذكور هم الذين ضيعوا الفطرة أشد تضييع بتهويد الآباء ثم بعد ما ظفروا بها أضاعوها بالنفاق مع تحريضهم على المحافظة والنصح شفاها ونحو ذلك مما لا يوجد فى غيرهم كما يشير اليه التعريف، أو يقال: هذه ترجمة عن جناية أخرى من جناياتهم، والمراد بالهدى ما كانوا عليه من التصديق ببعثته صلى الله تعالى عليه وسلم وحقية دينه بما وجدوه عندهم فى التوراة ولهذا كانوا يستفتحون به ويدعون بحرمته ويهددون الكفار بخروجه (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين) وأما حمل الهدى على ما كان عندهم ظاهراً من التلفظ بالشهادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والصوم والغزو فمما لا يرتضيه من هدى إلى سواء السبيل، وما ذكرناه من أن (أولئك) إشارة إلى المنافقين - هو الذى ذهب اليه أكثر المفسرين - والمروى عن مجاهد، وهو الذى يقتضيه النظم الكريم - وبه أقول - وروى عن قتادة أنهم أهل الكتاب مطلقا ، وعن ابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم أنهم الكفار مطلقا ، والكل عندى بعيد ، ولعل مراد من قال ذلك أن الآية بظاهر مفهومها تصدق على من أرادوا لا أن الآية نزلت فيهم، وقرأ يحيى بن يعمر وابن إسحق (اشتروا الضلالة) بالكسر لأنه الاصل فى التقاء الساكنين ، وأبو السماك (اشتروا) بالفتح اتباعا لما قبل، وأمال حمزة والكسائى (الهدى) وهى لغة بنى تميم وعدم الامالة لغة قريش *

﴿ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ١٦ ﴾ عطف على الصلة ، وأتى بالفاء للاشارة إلى تعقب نفى الربح للشراء وأنه بنفس ما وقع الشراء تحقق عدم الربح، وزعم بعضهم أن الفاء دخلت لما فى الكلام من معنى الجزاء لمكان

الموصول- فهو على حد الذى يدخل الدار فله درهم-وليس بشيء لان الموصول هنا ليس بمبتدأ كما فى المثال بل هو خبر عن (أولئك) ومابعد الفاء ليس بخبر بل هو معطوف على الصلة فهو صلة ولا يجوز أن يكون (أولئك) مبتدأ و(الذين) مبتدأ و(فما ربحت تجارتهم) خبر عن الثانى وهو وخبره خبر عن الاول لعدم الرابط فى الجملة الثانية ولتحقق معنى الصلة، وإذا كانت الصلة ماضية معنى لم تدخل الفاء فى خبر موصولها ولا أن يكون (أولئك) مبتدأ و(الذين) بدلا منه والجملة خبراً لأن الفاء إنما تدخل الخبر لعموم الموصول والمبدل من المخصوص مخصوص فالحق ماذكرناه، ومعنى الآية عليه ليس غير كما فى البحر. و(التجارة) التصرف فى رأس المال طلبا للربح ولا يكاد يوجد - تاء - أصلية بعدها جيم إلا نتج وتجر ورتج وارتج، وأما تجاه ونحوه فأصلها الواو، و(الربح) تحصيل الزيادة على رأس المال، وشاع فى الفضل عليه، و(المهتدى) إسم فاعل من اهتدى مطاوع هدى ولا يكون افتعل المطاوع إلا من المتعدى، وأما قوله:

حتى إذا اشتال سهيل فى السحر كشعلة القابس ترمى بالشرر

فافتعل فيه بمعنى فعل تقول: شال يشول واشتال يشتال بمعنى، وفى الآية ترشيح لما سمعت من المجاز فيما قبلها، والمقصد الأصلى تصوير خسارهم بفوت الفوائد المترتبة على الهدى التى هى كالربح وإضاعة الهدى الذى هو - كرأس المال - بصورة خسارة التاجر الفائت للربح المضيع لرأس المال حتى كأنه هو على سبيل الاستعارة التمثيلية مبالغة فى تخسيرهم ووقوعهم فى أشنع الخسار الذى يتحاشى عنه أولو الابصار، وإسناد الربح إلى التجارة - وهو لأربابها - مجاز للملابسة، وكنى فى مقام الذمّ بنفى الربح عن الخسران لأن فوت الربح يستلزمه فى الجملة ولا أقل من قدر مايصرف من القوة، وفائدة الكناية التصريح بانتفاء مقصد التجارة مع حصول ضده بخلاف مالو قيل خسرت تجارتهم فلا يتوهم إن نفى أحد الضدين إنما يوجب إثبات الآخر إذا لم يكن بينهما واسطة وهى موجودة هنا فان التاجر قد لايربح ولا يخسر، وقيل: إن ذلك إنما يكون إذا كان المحل قابلا للكل كما فى التجارة الحقيقية أما إذا كان لايقبل إلا اثنين منها فنفى أحدهما يكون إثباتا للآخر، والربح والخسران فى الدين لاواسطة بينهما على أنه قد قامت القرينة هنا على الخسران لقوله تعالى: (وماكانوا مهتدين) وقد جعله غير واحد كناية عن إضاعة رأس المال فان من لم يهتد بطرق التجارة تكثر الآفات على أمواله، واختير طريق الكناية نكاية لهم بتجهيلهم وتسفيههم، ويحتمل على بعد أن يكون النفى هنا من باب قوله: على لاحب لايهتدى بمناره، أى لامنار فيهتدى به فكأنه قال لاتجارة ولاربح. والظاهر أن (وماكانوا مهتدين) عطف على ماربحت للقرب مع التناسب والتفرع باعتبار المعنى الكنائى، وبتقدير المتعلق لطرق الهداية يندفع توهم أن عدم الإهتداء قد فهم مما قبل فيكون تكراراً لما مضى وهو إما من باب التكميل والاحتراس كقوله:

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الغمام وديمة تهمى

أو من باب التتميم كقوله:

كأن عيون الوحش حول خبائنا وأرحلنا الجزع الذى لم يثقب

وقال الشريف قدس سره: إن العطف (على اشتروا الضلالة بالهدى) أولى لأن عطفه على (ماربحت) يوجب ترتبه على ماقبله بالفاء فيلزم تأخره عنه، والامر بالعكس إلا أن يقال ترتيبه باعتبار الحكم والاخبار، وفيه أنه لو كان معطوفا على (اشتروا) كان الظاهر تقديمه لما فى التأخير من الايهام، وحينئذ يكون الاحسن ترك العطف احتياطا كما ذكر فى نحو قوله:

وتظن سلمى أننى أبغى بها بدلا أراها فى الضلال تهيم

على أن بين معنى (اشتروا) الخ ومعنى (وما كانوا) الخ تقاربا يمنع حسن العطف كما لا يخفى على من لم يضع فطرته السليمة، وجوّز أن تكون الجملة حالا ، ولا يخفى سوء حاله على من حسن تمييزه . وقرأ ابن أبى عبلة - تجاراتهم - على الجمع ووجهه أن لكل واحد تجارة ، ووجه الافراد فى قراءة الجمهور فهم المعنى مع الاشارة أن تجاراتهم وإن تعددت فهى من سوق واحدة وهم شركاء فيها ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ جملة مقررة لجملة قصة المنافقين المسرودة إلى هنا فلذا لم تعطف على ماقبلها ، ولما كان ذلك جاريا على مافيه من استعارات وتجوزات مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المنافقين وبيان أحوالهم عقبه ببيان تصوير تلك الحقيقة وإبرازها فى صورة المشاهد بضرب المثل تتميما للبيان ، فلضرب المثل شأن لا يخفى ونور لا يطفى يرفع الأستار عن وجوه الحقائق ويميط اللثام عن محيا الدقائق ويبرز المتخيل فى معرض اليقين ويجعل الغائب كأنه شاهد ، وربما تكون المعانى التى يراد تفهيمها معقولة صرفة ، فالوهم ينازع العقل فى إدراكها حتى يحجبها عن اللحوق بما فى العقل فبضرب الأمثال تبرز فى معرض المحسوس فيساعد الوهم العقل فى إدراكها ، وهناك تنجلى غياهب الأوهام ويرتفع شغب الخصام (وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) وقيل : الأشبه أن تجعل موضحة لقوله تعالى : (أولئك الذين اشتروا الخ) ولا بعد فيه ، والحمل على الاستئناف بعيد لاسيما والأمثال تضرب للكشف والبيان ، والمثل - بفتحتين - كالمثل - بكسر فسكون - والمثيل فى الأصل النظير والشبيه ، والتفرقة لا أرتضيها ، وكأنه مأخوذ من المثول - وهو الانتصاب - ومنه الحديث «من أحب أن يتمثل له الناس قياما فليتبوأ مقعده من النار» ثم أطلق على الكلام البليغ الشائع الحسن المشتمل إما على تشبيه بلا شبيه ، أو استعارة رائقة تمثيلية وغيرها ، أو حكمة وموعظة نافعة ، أو كناية بديعة ، أو نظم من جوامع الكلم الموجز ، ولا يشترط فيه أن يكون استعارة مركبة خلافا لمن وهم ، بل لا يشترط أن يكون مجازا ، وهذه أمثال العرب أفردت بالتآليف وكثرت فيها التصانيف وفيها الكثير مستعملا فى معناه الحقيقى ولكونه فريدا فى بابه ، وقد قصد حكايته لم يجوزوا تغييره لفوات المقصود وتفسيره بالقول السائر الممثل مضربه بمورده يرد عليه أمثال القرآن لأن الله تعالى ابتدأها وليس لها مورد من قبل ، اللهم إلا أن يقال إن هذا اصطلاح جديد أو أن الأغلب فى المثل ذلك ، ثم استعير لكل حال أو قصة أو صفة لها شأن وفيها غرابة . ومن ذلك (ولله المثل الأعلى) و (مثل الجنة التى وعد المتقون) وهو المراد هنا فى المثل دون التمثيل المدلول عليه بالكاف . والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد نارا الخ فيما سيكشف عن وجهه إن شاء الله تعالى ، فالكاف حرف تشبيه متعلقة بمحذوف خبر عن المبتدأ ، وزعم ابن عطية أنها اسم مثلها فى قول الأعشى :

أينتهون ولن ينهى ذوى شطط كالطعن يذهب فيه الزيت والفتل

وهذا مذهب ابن الحسن ، وليس بالحسن إلا فى الضرورة والقول بالزيادة كما فى قوله : فصيروا مثل (كعصف مأكول) زيادة فى الجهل ، والذى وضع موضع - الذين - إن كان ضمير (بنورهم) راجعا إليه وإلا فهو باق على ظاهره إذ لا ضير فى تشبيه حال الجماعة بحال الواحد وجاز هنا وضع المفرد موضع الجمع ، وقد منعه الجمهور فلم يجوزوا إقامة القائم مقام القائمين لأن هذا مخالف لغيره لخصوصية اقتضته فانه إنما وضع ليتوصل به إلى وصف المعارف بالجمل فلما لم يقصد لذاته توسعوا فيه ، ولأنه مع صلته كشىء واحد ، وعلامة الجمع لا تقع حشوا فلذا لم

يلحقوها به ووضعوه لما يعم ـ كمن. وما، والذين ـ ليس جمعاً له بل هو اسم وضع مزيداً فيه لزيادة المعنى، وقصد التصريح بها ولذا لم يعرف بالحروف كغيره على الأفصح، ولأن استطال بالصلة فاستحق التخفيف حتى بولغ فيه إلى أن اقتصر على اللام فى نحو اسم الفاعل، قاله القاضى وغيره، ولا يخلو عن كدر لا سيما الوجه الاخير، وما روى عن بعض النحاة من جواز حذف نون ـ الذين ـ ليس بالمرضى عند المحققين، ولئن تنزل يلتزم عود ضمير الجمع إليه كما فى قوله تعالى: (وخضتم كالذى خاضوا) على وجه، وقول الشاعر:

يارب عيسى لا تبارك فى أحد   فى قائم منهم ولا فيمن قعد   إلا الذى قاموا بأطراف المسد

وإفراد الضمير لم نسمعه ممن يوثق به ولعله لأن المحذوف كالملفوظ، فالوجه أن يقال إنه نظر إلى ما فى ـ الذى ـ من معنى الجنسية العامة إذ لا شبهة فى أنه لم يرد به ـ مستوقد ـ مخصوص ولا جميع أفراد المستوقدين والموصول كالمعرف باللام يجرى فيه ما يجرى فيه، واسم الجنس وإن كان لفظه مفرداً قد يعامل معاملة الجمع (كعاليهم ثياب سندس خضر) وقولهم: الدينار الصفر، والدرهم البيض، أو يقال: إنه مقدر له موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى كالفوج والفريق فيحسن النظام، ويلاحظ فى ضمير ـ استوقد ـ لفظ الموصوف، وفى ضمير (بنورهم) معناه، (واستوقدوا) بمعنى أوقدوا، فقد حكى أبو زيد أوقد واستوقد بمعنى ـ كأجاب واستجاب ـ وبه قال الاخفش ـ وجعل الاستيقاد بمعنى طلب الوقود وهو سطوع النار كما فعل البيضاوى ـ محوج إلى حذف، والمعنى حينئذ طلبوا ناراً واستدعوها فأوقدوها (فلما أضاءت) لأن الاضاءة لا تتسبب عن الطلب وإنما تتسبب عن الايقاد. والنار جوهر لطيف مضىء محرق، واشتقاقها من نار ينور نوراً إذا نفر لأن فيها ـ على ما تشاهد ـ حركة واضطراباً لطلب المركز، وكونه من غلط الحس كأنه من غلط الحس، نعم أورد على التعريف أن الاضاءة لا تعتبر فى حقيقتها وليست شاملة ـ لما ثبت فى الكتب الحكمية ـ أن النار الأصلية حيث الاثير شفافة لا لون لها وكذا يقال فى الاحراق، والجواب أن تخصيص الاسماء لأعيان الأشياء حسبما تدرك أو للمعانى الذهنية المأخوذة منها، وأما اعتبار لوازمها وذاتياتها فوظيفة من أراد الوقوف على حقائقها وذلك خارج عن وسع أكثر الناس، والناس يدركون من النار التى عندهم الاضاءة والاحراق ويجعلونهما أخص أوصافها، والتعريف للمتعارف وعدم الاحراق لمانع لا يضر على أن كون النار التى تحت الفلك هادية غير محرقة وإن زعمه بعض الناس أبطله الشيخ، واحتراق الشهب شهاب على من ينكر الاحراق، وأغرب من هذا نفى النار التى عند الاثير؛ وقريب منه القول بأنها ليست غير الهواء الحار جداً، وقرأ ابن السميقع ـ كمثل الذين ـ على الجمع وهى قراءة مشكلة جداً، وقصارى ما رأيناه فى توجيهها أن إفراد الضمير على ما عهد فى لسان العرب من التوهم كأنه نطق بمن ـ الذى ـ لها لفظاً ومعنى كما جزم بالذى على توهم من الشرطية فى قوله:

كذاك الذى يبغى على الناس ظالماً   تصبه على رغم عواقب ما صنع

أو أنه اكتفى بالافراد عن الجمع كما يكتفى بالمفرد الظاهر عنه فهو كقوله:

وبالبدو منا أسرة يحفظونها   سراع إلى الداعى عظام كراكره

أى كراكرهم، أو أن الفاعل فى استوقد عائد على اسم الفاعل المفهوم من الفعل كما فى قوله تعالى: (ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات) على وجه، والعائد حينئذ محذوف على خلاف القياس ـ أى لهم ـ أو لا عائد فى الجملة الاولى اكتفاء بالضمير من الثانية المعطوفة بالفاء، وفى القلب من كل شىء ﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ (لما) حرف وجود لوجود، أو وجوب لوجوب كما نص عليه سيبويه، أو ظرف بمعنى حين أو إذ، والاضاءة جعل

الشيء مضيئا نيراً أو الاشراق وفرط الانارة. وأضاء يكون متعديا ولازما، فعلى الاول (ما) موصولة أو موصوفة والظرف صلة أو صفة وهي المفعول والفاعل ضمير النار، وعلى الثاني فما كذلك وهي الفاعل وأنث فعله لتأويله بمؤنث كالامكنة والجهات أو الفاعل ضمير النار وما زائدة أو في محل نصب على الظرفية، ولا يجب التصريح بفي حينئذ كما توهم لان الحق أن ما الموصولة أو الموصوفة إذا جعلت ظرفا فالمراد بها الامكنة التي تحيط بالمستوقد ـ وهي الجهات الست ـ وهي مما ينصب على الظرفية قياساً مطرداً فكذا ما عبر به عنها، وأولى الوجوه أن تكون (أضاءت) متعدية و(ما) موصولة إذ لا حاجة حينئذ إلى الحمل على المعنى، ولا لارتكاب ما قل استعماله لا سيما زيادة ما هنا حتى ذكروا أنها لم تسمع هنا، ولم يحفظ من كلام العرب جلست ـ ما ـ مجلسا حسناً ولا قمت ـ ما ـ يوم الجمعة. ويا ليت شعري من أين أخذ ذلك الزمخشري وكيف تبعه البيضاوي؟! وإذا جعل الفاعل ضمير النار والفعل لازم يكون الاسناد إلى السبب لأن النار لم توجد حول المستوقد ووجد ضوؤها فجعل إشراق ضوئها حوله بمنزلة إشراقها نفسها على ما قيل، وهو مبني على أن الظرف إذا تعلق بفعل قاصر له أثر متعد يشترط في تحقق النسبة الظرفية للأثر والمؤثر فلا بد في إشراق كذا في كذا من كون الاشراق والمشرق فيه، وهذا كما إذا تعلق الظرف بفعل قاصر ـ كقام زيد في الدار ـ فان زيداً والقيام فيها ذاتا وتبعا ـ وإلى ذلك مال الزمخشري ـ ومن الناس من اكتفى بوجود الاثر فيه وإن لم يوجد المؤثر فيه بذاته كما في الافعال المتعدية فأضاءت الشمس في الارض حقيقة على هذا مجاز على الاول، وحول ظرف مكان ملازم للظرفية والاضافة ـ ويثنى ويجمع ـ فيقال حوليه وأحواله وحوالمثله فيثنى على حوالى، ولم نظفر بجمعه فيما حوانا من الكتب اللغوية ولا تقل حواليه ـ بكسر اللام ـ كما في الصحاح. ولعل التثنية والجمع ـ مع ما يفهم من بعض الكتب أن حول وكذا حوال بمعنى الجوانب وهي مستغرقة ـ ليسا حقيقين، وقيل: باعتبار تقسم الدائرة كما أشار إليه المولى عاصم افندي في ترجمة القاموس بالرومية وفيه تأمل، وأصل هذا التركيب موضوع للطواف والاحاطة كالحول للسنة فانه يدور من فصل أو يوم إلى مثله، ولما لزمه الانتقال والتغير استعمل فيه باعتباره كالاستحالة والحوالة وإن خفي في نحو ـ الحول ـ بمعنى القوة، وقيل: أصله تغير الشيء وانفصاله و(ذهب) الخ جواب (لما) والسببية ادعائية فانه لما ترتب إذهاب النور على الاضاءة بلا مهلة جعل كأنه سبب له على أنه يكفي في الشرط مجرد التوقف نحو ـ إن كان لي مال حججت ـ والاذهاب متوقف على الاضاءة، والضمير في (بنورهم) للذي أو لموصوفه وجمعه لما تقدم. واختار النور على النار لانه أعظم منافعها والمناسب للمقام سباقا ولحاقا، وقيل: الجملة مستأنفة جوابا عما بالهم شبهت حالهم بذلك، أو بدل من جملة التمثيل للبيان والضمير للمنافقين وجواب (لما) محذوف أي خمدت نارهم فبقوا متحيرين، ومثله (فلما ذهبوا به) وحذفه للايجاز وأمن الالباس ولا يخفى ما فيه على من له أدنى إنصاف وإن ارتضاه الجم الغفير، ويجل عن مثل هذا الالغاز كلام الله تعالى اللطيف الخبير.

وإسناد الفعل اليه تعالى حقيقة فهو سبحانه الفعال المطلق الذي بيده التصرف في الأمور كلها بواسطة وبغير بواسطة، ولا يعترض على الحكيم بشيء، وحمل النار على نار لا يرضى الله تعالى إيقادها إما مجازية كنار الفتنة والعداوة للاسلام أو حقيقية أوقدها الغواة للفساد أو الافساد، فحينئذ يليق بالحكيم اطفاؤها وإلا يرتكب المجاز لم يدع اليه إلا اعتزال وإيقاد نار الغواية والاضلال، وعدى بالباء دون الهمزة لما في المثل السائر أن ذهب بالشيء يفهم منه أنه استصحبه وأمسكه عن الرجوع إلى الحالة الأولى ولا كذلك أذهبه فالباء والهمزة وإن اشتركا في معنى التعدية فلا يبعد أن ينظر صاحب المعاني إلى معنى الهمزة والباء الاصليين، أعني الإزالة

والمصاحبة والالصاق . ففى الآية لطف لاينكر كيف والفاعل هو الله تعالى القوى العزيز الذى لارادّ لما أخذه ولامرسل لما أمسكه . وذكر أبو العباس أن ذهبت بزيد يقتضى ذهاب المتكلم مع زيد دون أذهبته ، ولعله يقول:إن مافى الآية مجاز عن شدة الأخذ بحيث لايرد أو يجوز أن يكون الله تعالى وصف نفسه بالذهاب على معنى يليق به كما وصف نفسه سبحانه بالمجىء فى ظاهر قوله تعالى : (وجاء ربك) والذى ذهب اليه سيبويه إلى أن (١) الباء بمعنى الهمزة فكلاهما لمجرد التعدية عنده بلا فرق فلذا لايجمع بينهما . والنور منشأ الضياء ومبدؤه كما يشير اليه استعمال العرب حيث أضافوا الضياء اليه كما قال ورقة بن نوفل :

* ويظهر فى البلاد ضياء نور * وقال العباس رضى الله تعالى عنه :

وأنت لما ظهرت أشرقت الار ض وضاءت بنورك الأفق

ولهذا أطلق عليه سبحانه النور دون الضياء ، وأشار سبحانه إلى نفى الضياء الذى هو مقتضى الظاهر بنفى النور و إذهابه لأنه أصله وبنفى الاصل ينتفى الفرع،وهذا الذى ذكرنا هو الذى ارتضاه المحققون من أهل اللغة ، ومنه يعلم وجه وصف الشريعة المحمدية بالنور فى قوله تعالى : (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) والشريعة الموسوية بالضياء فى قوله تعالى : (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياءاً وذكراً للمتقين) وفى ذلك إشارة إلى مقام نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم الجامع الفارق ومزيته على أخيه موسى عليه السلام الذى لم يأت إلا بالفرق ولفرق ما بين الحبيب والكليم

وكل آى أتى الرسل الكرام بها فانما اتصلت من نوره بهم

وكذا وجه وصف الصلاة ـ الناهية عن الفحشاء والمنكر فى حديث مسلم ـ بالنور و الصبر بالضياء،ويعلم من هذا أنه أقوى من الضياء كذا قيل (٢) واعترض بأنه قد جاء وصف ماأوتيه نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بالضياء كما جاء وصف ماأوتيه موسى عليه السلام بالنور وإليه يشير كلام الشيخ الأكبر قدس سره فى الفتوحات فتدبر،وذهب بعض الناس إلى أن الضياء أقوى من النور لقوله تعالى :(جعل الشمس ضياء والقمر نوراً)وعلى هذا يكون التعبير بـ(ذهب الله بنورهم) دون ذهب الله بضوئهم دفعاً لاحتمال إذهاب مافى الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نوراً مع أن الغرض إزالة النور رأساً،وذكر بعضهم أن كلا من الضوء والنور يطلق على مايطلق عليه الآخر فهما كالمترادفين والفرق إنما نشأ من الاستعمال أو الاصطلاح لامن أصل الوضع واللغة،ومن هنا قال الحكماء:إن الضوء مايكون للشىء من ذاته ، والنور مايكون من غيره،واستعمل الضوء لما فيه حرارة حقيقة كالذى فى الشمس،أو مجازاً كالذى ذكر فيما أوتيه موسى عليه السلام مما فيه شدة ومزيد كلفة،ومنه «الصبر ضياء»ومعلوم أنه كاسمه،والنور لما ليس كذلك كالذى فى القمر وفيما جاء به النبى ﷺ من الشريعة السهلة السمحة البيضاء،ومنه «الصلاة نور» ولاشك أنها قرة العين وراحة القلب وإلى ذلك يشير « وجعلت قرة عينى فى الصلاة » « وأرحنا يابلال »واستعمل النور لما يطرأ فى الظلم كما ورد « كان الناس فى ظلمة فرش الله تعالى عليهم من نوره » وقول الشاعر :

بتنا وعمر الليل فى غلوائه وله بنور البدر فرع أشمط

والضوء ليس كذلك إلى غير ذلك مما لايخفى على المتتبع،والذى يميل القلب إليه أن الضياء يطلق على النور القوى

---

(١)قوله: إلى أن الباء هكذا بخط المؤلف اه مصححه (٢) قوله: كذا قيل إلى قوله:فتدبر هذا ليس موجوداً فى خط المؤلف بل فى المبيضة فقط التى ليست بخطه اه مصححه

وعلى شعاع النور المنبسط فهو بالمعنى الأول أقوى وبالمعنى الثانى أدنى ولكل مقام مقال ولكل مرتبة عبارة ولاحجر على البليغ فى إختيار أحد الامرين فى بعض المقامات لنكتة اعتبرها ومناسبة لاحظها، وآية الشمس لاتدل على أن الضياء أقوى من النور أينما وقع ـ فالله نور السموات والارض، ولله المثل الأعلى ـ وشاع إطلاق النور على الذوات المجردة دون الضوء ولعل ذلك لان انسياق العرضية منه إلى الذهن أسرع من انسياقها من النور إليه فقد انتشر أنه عرض وكيفية مغايرة للون، والقول بأنه عبارة عن ظهور اللون ـ أو أنه أجسام صغار تنفصل من المضىء فتتصل بالمستضىء ـ مما بين بطلانه فى الكتب الحكمية وإن قال بكل بعض من الحكماء، ثم التعبير بالنور هنا دون الضوء يحتمل أن يكون لسر غير ماانقدح فى أذهان الناس وهو كونه أنسب بحال المنافقين الذين حرموا الانتفاع والاضاءة بما جاء من عند الله مماسماه سبحانه نوراً فى قوله تعالى: (قد جاءكم من الله نور وكتاب) فكأن الله عز شأنه أمسك عنهم النور وحرمهم الانتفاع به، ولم يسمه سبحانه ضوءاً لتتأتى هذه الاشارة ـ لو قال هنا ذهب الله بضوئهم ـ بل كساه من حلل أسمائه وأفاض عليه من انوار آلائه فهو المظهر الاتم والرداء المعلم. هذا وإضافة النور إليهم لادنى ملابسة لأنه للنار فى الحقيقة لكن لما كانوا ينتفعون به صح إضافته إليهم، وقرأ ابن السميقع وابن أبى عبلة ـ فلما ضاءت ـ ثلاثيا وتخريجها يعلم مما تقدم، وقرأ اليمانى ـ أذهب الله نورهم ـ وفيها تأييد لمذهب سيبويه *

﴿ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ١٧ ﴾ عطف على قوله تعالى (ذهب الله بنورهم) وهو أوفى بتأدية المراد فيستفاد منه التقرير لانتفاء النور بالكلية تبعاً لما فيه من ذكر الظلمة وجمعها وتنكيرها. وإيراد (لا يبصرون) وجعل الواو للحال بتقدير قد مع مافيه يقتضى ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور ومعه، وليس المعنى عليه ـ والترك ـ فى المشهور طرح الشىء كترك العصا من يده أو تخليته محسوسا كان أو غيره وإن لم يكن فى يده كترك وطنه ودينه، وقال الراغب: ترك الشىء رفضه قصداً واختياراً أو قهراً واضطراراً. ويفهم من المصباح أنه حقيقة فى مفارقة المحسوسات ثم استعير فى المعانى، وفى كون الفعل من النواسخ الناصبة للجزأين لتضمينه معنى صير أم لا خلاف ـ والكل هنا محتمل ـ فعلى الأول (هم) مفعوله الاول، وفى ظلمات مفعوله الثانى، ولا (يبصرون) صفة لظلمات بتقدير فيها أو حال من الضمير المستتر، أو من (هم) ولا يجوز أن يكون فى ظلمات حالا، و (لا يبصرون) مفعولا ثانيا لأن الاصل فى الخبر أن لا يكون مؤكداً وإن جوزه بعضهم وعلى الثانى (هم) مفعوله، و (فى ظلمات لا يبصرون) حالان مترادفان من المفعول أو متداخلان، فالأول من المفعول، والثانى من الضمير فيه أو (فى ظلمات) متعلق بـ (تركهم) و (لا يبصرون) حال، والظلمة فى المشهور عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مستضيئا، فالتقابل بينها وبين الضوء تقابل العدم والملكة، واعترض بأن الظلمة كيفية محسوسة ولا شىء من العدم كذلك وبأنها مجعولة كما يقتضيه قوله تعالى: (وجعل الظلمات والنور) والمجعول لا يكون إلا موجوداً، وأجيب عن الأول بمنع الصغرى فانا إذا غمضنا العين لانشاهد شيئاً ألبتة كذلك إذا فتحنا العين فى الظلمة؛ وعن الثانى بالمنع أيضاً فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى والمنافى للمجعولية هو العدم الصرف، وقيل: كيفية مانعة من الابصار فالتقابل تقابل التضاد، واعترض بأنه لو كانت كيفية لما اختلف حال من فى الغار المظلم ومن هو فى الخارج فى الرؤية وعدمها إلا أن يقال المراد أنها كيفية مانعة من إبصار مافيها فيندفع الاعتراض عنه، وربما رجح عليه بأنه قد يصدق على الظلمة الأصلية السابقة على وجود العالم دونه كما قيل، وقيل: التقابل بين النور والظلمة تقابل الايجاب والسلب وجمع الظلمات إما لتعددها فى الواقع سواء رجع ضمير الجمع إلى المستوقدين أو المنافقين أو لأنها فى الحقيقة، وإن

كانت ظلمة واحدة لكنها لشدتها استعير لها صيغة الجمع مبالغة ـ كما قيل رب واحد يعدل ألفاً ـ أو لأنه لما كان لكل واحد ظلمة تخصه جمعت بذلك الاعتبار كذا قالوا ﴿ومن اللطائف﴾ أن الظلمة حيثما وقعت في القرآن وقعت مجموعة والنور حيثما وقع وقع مفرداً، ولعل السبب هو أن الظلمة وإن قلت تستكثر والنور وإن كثر يستقل مالم يضر، وأيضا كثيراً ما يشار بهما إلى نحو الكفر والايمان والقليل من الكفر كثير والكثير من الايمان قليل فلا ينبغي الركون إلى قليل من ذاك ولا الا كتفاء بكثير من هذا، وأيضا معدن الظلمة بهذا المعنى قلوب الكفار (وتحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى) ومشرق النور بذلك المعنى قلوب المؤمنين. وهي كقلب رجل واحد، وأيضا النور المفاض هو الوجود المضاف وهو واحد لا تعدد فيه كما يرشدك إليه قوله تعالى: (الله نور السموات والأرض) وفي الظلمة لا يرى مثل هذا، وأيضا الظلمة يدور أصل معناها على المنع فلذا أخذت من قولهم ـ ماظلمك أن تفعل كذا ـ أي ما منعك، وفي مثلثات ابن السيد ـ الظلم بفتح الظاء ـ شخص كل شيء يسد بصر الناظر يقال لقيته أول ذي ظلم ـ أي أول شخص يسد بصري ـ وزرته والليل ظلم ـ أي مانع من الزيارة ـ فكأنها سميت ظلمة لأنها تسد في المشهور وتمنع الرؤية، فباعتبار تعدد الموانع جمعت ولم يعتبر مثل هذا في أصل معنى النور فلم يجمع إلى غير ذلك وإنما نكرت ظلمات هنا ولم تضف الى ضميرهم كما أضيف النور اختصاراً للفظ واكتفاء بما دل عليه المعنى، والظرفية مجازية كيفما فسرت الظلمة على بعض الآراء، و(لا يبصرون) منزل منزلة اللازم ـ لطرح المفعول ـ نسياً منسياً، ولعدم القصد إلى مفعول دون مفعول فيفيد العموم، وقرأ الجمهور (في ظلمات) بضم اللام، والحسن وأبو السماك بسكونها، وقوم بفتحها، والكل جمع ظلمة *

وزعم قوم أن (ظلمات) بالفتح جمع ظلم ـ جمع ظلمة ـ فهي جمع الجمع، والعدول إلى الفتح تخفيفا مع سماعه في أمثاله أسهل من ادعاء جمع الجمع إذ ليس بقياسي ولا دليل قطعي عليه، وقرأ اليماني في ظلمة، وفي الآية إشارة إلى تشبيه إجراء كلمة الشهادة على ألسنة من ذكر ـ والتحلي بحلية المؤمنين ونحو ذلك ـ مما يمنع من قتلهم ويعود عليهم بالنفع الدنيوي من نحو الأمن والمغانم، وعدم إخلاصهم لما أظهروه بالنفاق الضار في الدين بايقاد نار مضيئة للانتفاع بها أطفأها الله تعالى فهبت عليهم الرياح والامطار وصيرت موقدها في ظلمة وحسرة، ويحتمل أنهم لما وصفوا بأنهم (اشتروا الضلالة بالهدى) عقب ذلك بهذا التمثيل لتشبيه هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد، والضلالة التي اشتروها وطبع الله تعالى بها على قلوبهم بذهاب الله تعالى بنورهم وتركه إياهم في الظلمات، والتفسير المأثور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ـ كما أخرجه ابن جرير عنه ـ أن ذلك مثل للايمان الذي أظهروه لاجتناء ثمراته بنار ساطعة الأنوار موقدة للانتفاع والاستبصار ولذهاب أثره وانطماس نوره باهلاكهم وإفشاء حالهم باطفاء الله تعالى إياها وإذهاب نورها، ويحتمل التشبيه وجوها أخر ﴿ومن البطون القرآنية التي ذكرها ساداتنا الصوفية نفعنا الله تعالى بهم﴾ أن الآية مثل من دخل طريقة الاولياء بالتقليد لا بالتحقيق فعمل عمل الظاهر وما وجد حلاوة الباطن فترك الأعمال بعد فقدان الاحوال، أو مثل من استوقد نيران الدعوى وليس عنده حقيقة المعنى فأضاءت ظواهره بالصيت والقبول فأفشى الله تعالى نفاقه بين الخلق حتى نبذوه في الآخر ولا يجد مناصاً من الفضيحة يوم تبلى السرائر، وقال أبو الحسن الوراق: هذا مثل ضربه الله تعالى لمن لم يصحح أحوال الارادة فارتقى من تلك الاحوال بالدعاوى إلى أحوال الاكابر فكان يضيء عليه أحوال إرادته لو صححها بملازمة آدابها فلما مزجها بالدعاوى أذهب الله تعالى عنه تلك الأنوار وبقي في ظلمات دعاويه لا يبصر طريق الخروج منها، نسأل الله تعالى العفو والعافية ونعوذ به من الحور بعد الكور ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ١٨ ﴾ الأوصاف جموع كثرة على وزن

فعل وهو قياس في جمع فعلاء وأفعل الوصفين سواء تقابلا - كأحمر وحمراء - أم انفردا لمانع في الخلقة - كغرل ورتق - فان كان الوصف مشتركا ولكن لم يستعملا على نظام أحمر وحمراء - كرجل ألىّ ، وامرأة عجزاء - فالوزن فيه سماعي، والصمم داء في الاذن يمنع السمع ، وقال الاطباء: هو أن يخلق الصماخ بدون تجويف يشتمل على الهواء الراكد الذي يسمع الصوت بتموجه فيه أو بتجويف لكن العصب لا يؤدى قوة الحس فان أدى بكلفة سمى عندهم طرشا، وأصله من الصلابة أو السد، ومنه قولهم قناة صماء وصممت القارورة. والبكم الخرس وزنا ومعنى - وهو داء في اللسان يمنع من الكلام - وقيل: الابكم هو الذي يولد أخرس، وقيل: الذي لا يفهم شيئاً ولا يهتدى إلى الصواب فيكون إذ ذاك داء في الفؤاد لا في اللسان، والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً ، وقيل: ظلمة في العين تمنع من إدراك المبصرات، ويطلق على عدم البصيرة مجازاً عند بعض وحقيقة عند آخرين، وهي أخبار لمبتدأ محذوف هو ضمير المنافقين أو خبر واحد وتؤول إلى عدم قبولهم الحق وهم وإن كانوا سمعاء الآذان فصحاء الألسن بصراء الأعين إلا أنهم لما لم يصيخوا للحق - وأبت أن تنطق بسائره ألسنتهم ولم يتلمحوا أدلة الهدى المنصوبة في الآفاق والانفس - وصفوا بما وصفوا به من الصمم والبكم والعمى على حد قوله :

أعمى إذا ماجارتي برزت حتى يواري جارتي الخدر
وأصم عما كان بينهما أذني وما في سمعها وقر

وهذا من التشبيه البليغ عند المحققين لذكر الطرفين حكما ، وذكرهما قصداً حكما أو حقيقة مانع عن الاستعارة عندهم، وذهب بعضهم إلى أنه استعارة، وآخرون إلى جواز الأمرين، وهذا أمر مفروغ عنه ليس لتقريره هنا كثير جدوى، غير أنهم ذكروا هنا بحثا وهو أنه لا نزاع أن التقدير هم (صم) الخ لكن ليس المستعار له حينئذ مذكوراً لانه لبيان أحوال مشاعر المنافقين لا لذواتهم، ففي هذه الصفات استعارة تبعية مصرحة إلا أن يقال تشبيه ذوات المنافقين بذوات الاشخاص الصم متفرع على تشبيه حالهم بالصمم، فالقصد إلى إثبات هذا الفرع أقوى وأبلغ، وكأن المشابهة بين الحالين تعدت إلى الذاتين فحملت الآية على هذا التشبيه برعاية المبالغة، أو يقال - ولعله أولى - إن - هم - المقدر راجع للمنافقين السابق حالهم وصفاتهم وتشهيرهم بها حتى صاروا مثلا فكأنه قيل هؤلاء المتصفون بما ترى (صم) على أن المستعار له ماتضمنه الضمير الذي جعل عبارة عن المتصفين بما مر ، والمستعار ماتضمن الصم وأخويه من قوله (صم) الخ فقد انكشف المغطى وليس هذا بالبعيد جداً ، والآية فذلكة ماتقدم ونتيجته إذ قد علم من قوله سبحانه (لا يشعرون) و (لا يبصرون) أنهم (صم، عمى) ومن كونهم يكذبون أنهم لا ينطقون بالحق فهم - كالبكم - ومن كونهم غير مهتدين أنهم (لا يرجعون) وقدم الصمم لأنه إذا كان خلقيا يستلزم البكم وأخر - العمى - لأنه كما قيل: شامل لعمى القلب الحاصل من طرق المبصرات والحواس الظاهرة، وهو بهذا المعنى متأخر لأنه معقول صرف ولو توسط - حل بين العصا ولحائها - ولو قدم - لأوهم تعلقه بـ (لا يبصرون) - أو الترتيب على وفق حال الممثل له لانه يسمع أولا دعوة الحق ثم يجيب ويعترف ثم يتأمل ويتبصر . ومثل هذه الجملة وردت تارة بالفاء كما في قوله تعالى: (وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة) وأخرى بدونها كما في قوله تعالى: (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) لان استلزام ماقبلها وتضمنه لها بالقوة منزل منزلة المتحد معه فيترك العطف ومغايرتها له وترتبها عليه ترتب النتاج، والفرع على أصله يقتضي الاقتران بالفاء وهو الشائع المعروف ، وبعض الناس يجعل الآية من تتمة التمثيل فلا يحتاج حينئذ إلى التجوز ويكفي فيه الفرض وأن

امتنع عادة كما فى قوله :

أعـلام ياقوت نشر ن على رماح من زبرجد

فيفرض هنا حصول الصمم، والبكم، والعمى لمن وقع فى هاتيك الظلمة الشديدة المطبقة، وقيل: لا يبعد فقد الحواس ممن وقع فى ظلمات مخوفة هائلة إذ ربما يؤدى ذلك إلى الموت فضلا عن ذلك، ويؤيد كونها تتمته قراءة ابن مسعود وحفصة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنهم ـ صما وبكما وعميا ـ بالنصب فان الاوصاف حينئذ تحتمل أن تكون مفعولا ثانيا لترك وفى ظلمات متعلقا به أو فى موضع الحال و (لا يبصرون) حالا أو منصوبة على الحال من مفعول تركهم متعديا لاثنين أو لواحد أو منصوبة بفعل محذوف أعنى أعنى ، والقول بأنها منصوبة على الحال من ضمير (لا يبصرون) جهل بالحال، وقريب منه فى الذم من نصب على الذم إذ ذاك إنما يحسن حيث يذكر الاسم السابق، وأما جعل هذه الجملة على القراءة المشهورة دعائية وفيها إشارة إلى ما يقع فى الآخرة من قوله تعالى : (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكما وصما) فنسأل الله تعالى العفو والعافية من ارتكاب مثله ونعوذ به من عمى قائله وجهله، ومثله ـ بل أدهى وأمر ـ القول بأن جملة (لا يرجعون) كذلك ومتعلق ـ لا يرجعون ـ محذوف أى لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه أو عن الضلالة بعد أن اشتروها ، وقد لا يقدر شىء ويترك على الاطلاق *

والوجهان الاولان مبنيان على أن وجه التشبيه فى التمثيل مستنبط من (أولئك الذين اشتروا) الخ والاخير على تقدير أن يكون من (ذهب الله بنورهم) الخ بأن يراد به أنهم غب الاضاءة خبطوا فى ظلمة وتورطوا فى حيرة، فالمراد هنا أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين فى مكاناتهم لا يبرحون ولا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون، وكيف يرجعون إلى حيث ابتدؤا منه، والاعمى لا ينظر طريقا وأبكم لا يسأل عنها وأصم لا يسمع صوتا من صوب مرجعه فيهتدى به؟ والفاء للدلالة على أن اتصافهم بما تقدم سبب لتحيرهم واحتباسهم كيف ما كانوا *

﴿ ومن البطون ﴾ ـ صم ـ آذان أسماع أرواحهم عن أصوات الوصلة وحقائق إلهام القربة ـ بكم ـ عن تعريف علل بواطنهم عند أطباء القلوب عجبا ـ عمى ـ عن رؤية أنوار جمال الحق فى سيماء أوليائه . وقال سيدى الجنيد قدس سره : صموا عن فهم ما سمعوا وأبكموا عن عبارة ما عرفوا وعموا عن البصيرة فيما اليه دعوا *

﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَآءِ ﴾ شروع فى تمثيل لحالهم إثر تمثيل وبيان لكل دقيق منها وجليل فهم أئمة الكفر الذين تفننوا فيه وتفيؤا ظلال الضلال بعد أن طاروا اليه بقدامى النفاق وخوافيه فحقيق ان تضرب فى بيداء بيان أحوالهم الوخيمة خيمة الأمثال وتمد أطناب الاطناب فى شرح أفعالهم ليكون أفعى لهم ونكالا بعد نكال وكل كلام له حظ من البلاغة وقسط من الجزالة والبراعة لابد أن يوفى فيه حق كل من مقامى الاطناب والايجاز فماذا عسى أن يقال فيما بلغ الذروة العليا من البلاغة والبراعة والاعجاز ؟ ولقد نعى سبحانه عليهم فى هذا التمثيل تفاصيل جناياتهم العديمة المثيل وهو معطوف على (الذى استوقد ناراً) ويكون النظم كمثل ذوى صيب (١) فيظهر مرجع ضمير الجمع فيما بعد وتحصل الملائمة للمعطوف عليه والمشبه . وأو عند ذوى التحقيق لأحد الامرين ويتولد منه فى الخبر الشك والابهام والتفصيل على حسب اعتبارات المتكلم، وفى الانشاء

(١) ذكر مولانا السالكوتى أن ذوى فقط مقدر والكاف من كصيب زائدة لدخول مثل الأول عليها حكما ولا تقدير ، ونقل عن الرضى أن من مواقع زيادة الكاف دخول لفظ مثل عليه وزيادة حرف أهون من تقدير اسم لاسيما إذا رجحه قرب المعطوف عليه فتأمل وتدبر اه منه

الاباحة والتخيير كذلك ، وحينئذ لا يلزم الاشتراك ولا الحقيقة والمجاز ، وبعضهم يقول: إنها باعتبار الأصل موضوعة للتساوى فى الشك ،وحمل على أنه فرد من أفراد المعنى الحقيقى ثم اتسع فيها فجاءت للتساوى من غير شك كما - فيما نحن فيه - على رأى إذ المعنى مثل بأى القصتين شئت فهما سواء فى التمثيل ولا بأس لو مثلت بهما جميعاً وإن كان التشبيه الثانى أبلغ لدلالته على فرط الحيرة وشدة الأمر وفظاعته ولذا أخر ليتدرج من الاهون إلى الاهول، وزعم بعضهم أن (أو) هنا بمعنى الواو وما فى الآيتين تمثيل واحد ،وقيل : بمعنى بل، وقيل: للابهام، والكل ليس بشىء، نعم اختار أبو حيان أنها للتفصيل وكأن من نظر إلى حالهم منهم من يشبهه بحال المستوقد،ومنهم من يشبهه بحال ذوى صيب مدعيا أن الاباحة - وكذا التخيير - لا يكونان إلا فى الأمر أو ما فى معناه انتهى . ولا يخفى على من نظر فى معناه وحقق ما معناه أن ما نحن فيه داخل فى الشق الثانى على أن دعوى الاختصاص مما لم يجمع عليه الخواص، فقد ذكر ابن مالك أن أكثر ورود (أو) للاباحة فى التشبيه نحو (فهى كالحجارة أو أشد قسوة) والتقدير نحو (فكان قاب قوسين أو أدنى) - والصيب - فى المشهور المطر من صاب يصوب إذا نزل وهو المروى هنا عن ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وقتادة وعطاء وغيرهم رضى الله تعالى عنهم ، ويطلق على السحاب أيضا كما فى قوله :

حتى عفاها صيب ودقه دانى النواحى مسبل هاطل

ووزنه فيعل - بكسر العين - عند البصريين وهو من الاوزان المختصة بالمعتل العين إلا ما شذ من صيقل - بكسر القاف - علم لامرأة، والبغداديون يفتحون العين وهو قول تسد الأذن عنه، وقريب منه قول الكوفيين: إن أصله فعيل كطويل فقلب، وهل هو اسم جنس أو صفة بمعنى نازل أو منزل؟ قولان أشهرهما الاول، وأكثر نظائره فى الوزن من الثانى، وقرىء - أو كصائب - وصيب أبلغ منه، والتنكير فيه للتنويع والتعظيم، والسماء كل ما علاك من سقف ونحوه والمعروفة عند خواص أهل الارض والمرئية عند عوامهم ، وأصلها الواو من السمو وهى مؤنثة (١) وقد تذكر كما فى قوله :

فلو رفع السماء إليه قوما لحقنا بالسماء مع السحاب

وتلحقها هاء التأنيث فتصح الواو حينئذ كما قاله أبو حيان لأنها بنيت عليها الكلمة فيقال سماوة وتجمع على سموات وأسمية وسمائى، والكل - كما فى البحر - شاذ لأنها اسم جنس وقياسه أن لا يجمع، وجمعه بالألف والتاء خال عن شرط ما يجمع بهما قياساً، وجمعه على أفعلة ليس مما ينقاس فى المؤنث، وعلى فعائل لا ينقاس فى فعال . والمراد بالسماء هنا الأفق والتعريف للاستغراق لا للعهد الذهنى كما ينساق لبعض الأذهان فيفيد أن الغمام آخذ بالآفاق كلها فيشعر بقوة المصيبة مع ما فيه من تمهيد الظلمة ولهذا القصد ذكرها ، وعندى أن الذكر يحتمل أن يكون أيضاً للتهويل والاشارة إلى أن ما يؤذيهم جاء من فوق رءوسهم وذلك أبلغ فى الايذاء كما يشير إليه قوله تعالى : (يصب من فوق رءوسهم الحميم) وكثيراً ما نجد أن المرء يعتنى بحفظ رأسه أكثر مما يعتنى بحفظ سائر أطرافه حتى أن المستطيع من الناس يتخذ طيلساناً لذلك، والعيان والوجدان أقوى شاهد على ما قلنا . و(من) لابتداء الغاية، وقيل: يحتمل أن تكون للتبعيض على حذف مضاف أى من أمطار السماء وليس بشىء ، وزعم بعضهم أن الآية تبطل ما قيل: إن المطر من أبخرة متصاعدة من السفل - وهو من أبخرة الجهل - إذ ليس فى الآية سوى أن المطر من هذه الجهة وهو غير مناف لما ذكر ، كيف والمشاهدة تقضى به فقد حدثنى من بلغ مبلغ التواتر أنهم شاهدوا - وهم فوق الجبال الشامخة - سحاباً

---

(١) والتأنيث لأهل الحجاز والتذكير للتميميين وأهل نجد، وكذا شأنهم فى الجنس الذى ميز واحده بتاء تؤنثه اهمنه

يمطر أسفلهم وشاهدوا تارات أبخرة تتصاعد من نحو الجبال فتنعقد سحاباً فيمطر ، فاياك أن تلتفت لبرق كلام خلب ولا تظن أن ذلك علم فالجهل منه أصوب ، ثم حمل - الصيب - هنا على السحاب وإن كان محتملا غير أنه بعيد بعد الغمام وكذا حمل السماء عليه ﴿ فيه ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ ﴾ أى معه ذلك كما فى قوله تعالى : (ادخلوا فى أمم) وإذا حملت (فى) على الظرفية - كما هو الشائع فى كلام المفسرين - احتيج إلى حمل الملابسة التى تقتضيها الظرفية على مطلق الملابسة الشاملة للسببية والمجاورة وغيرهما ففيه بذلك المعنى ظلمات ثلاث . ظلمة تكاثفه بتتابعه . وظلمة غمامه مع ظلمة الليل التى يستشعرها الذوق من قوله تعالى : (كلما أضاء لهم مشوا فيه) وكذا فيه رعد وبرق لأنهما فى منشئه ومحل ينصب منه ، وقيل: فيه - وهو كما قال الشهاب - وهم نشأ من عدم التدبر، وإن كان المراد - بالصيب - السحاب فأمر الظرفية أظهر، والظلمات حينئذ ظلمة السحمة والتطبيق مع ظلمة الليل، وجمع الظلمات على التقديرين مضىء ، ولم يجمع الرعد والبرق وإن كانا قد جمعا فى لسان العرب، وبه تزداد المبالغة وتحصل المطابقة مع الظلمات والصواعق لأنهما مصدران فى الأصل ، وإن أريد بهما العينان هنا كما هو الظاهر ، والأصل فى المصدر أن لا يجمع على أنه لو جمعا لدل ظاهراً على تعدد الأنواع كما فى المعطوف عليه ، وكل من الرعد والبرق نوع واحد . وذكر الشهاب مدعيا أنه مما لمعت به بوارق الهداية فى ظلمات الخواطر نكتة سرية فى إفرادهما هنا وهى أن الرعد - كما ورد فى الحديث وجرت به العادة - يسوق السحاب من مكان لآخر فلو تعدد لم يكن السحاب مطبقا فتزول شدة ظلمته وكذا البرق لو كثر لمعانه لم تطبق الظلمة كما يشير إليه قوله تعالى : (كلما أضاء لهم مشوا فيه) فافرادهما متعين هنا . وعندى - وهو من أنوار العناية المشرقة على آفاق الأسرار - أن النور لما لم يجمع فى آية من القرآن - لما تقدم - لم يجمع البرق إذ ليس هو بالبعيد عنه كما يرشدك إليه (كلما أضاء لهم) والرعد مصاحب له فانعكست أشعته عليه

أو ما ترى الجلد الحقير مقبلا بالثغر لما صار جار المصحف

وارتفاع ظلمات إما على الفاعلية للظرف المعتمد على الموصوف أو على الابتدائية والظرف خبره - وجعل الظرف حالا من النكرة المخصصة وظلمات فاعله - لا يخلو عن ظلمة البعد كما لا يخفى . وللناس فى الرعد والبرق أقوال: والذى عول عليه أن الأول صوت زجر الملك الموكل بالسحاب ، والثانى لمعان مخاريقه التى هى من نار ، والذى اشتهر عند الحكماء أن الشمس إذا أشرقت على الأرض اليابسة حللت منها أجزاء نارية يخالطها أجزاء أرضية فيركب منهما دخان ويختلط بالبخار وهو الحادث بسبب الحرارة السماوية إذا أثرت فى البلة ويتصاعدان معا إلى الطبقة الباردة وينعقد ثمة سحاب ويحتقن الدخان فيه ويطلب الصعود إن بقى على طبعه الحار والنزول إن ثقل وبرد وكيف كان يمزق السحاب بعنفه فيحدث منه الرعد ، وقد تشتعل منه - لشدة حركته ومحاكته - نار لامعة وهى البرق إن لطفت والصاعقة إن غلظت ، وربما كان البرق سبباً للرعد فان الدخان المشتعل ينطفىء فى السحاب فيسمع لانطفائه صوت كما إذا أطفأنا النار بين أيدينا ، والرعد والبرق يكونان معا إلا أن البرق يرى فى الحال لأن الابصار لا يحتاج إلا إلى المحاذاة من غير حجاب ، والرعد يسمع بعد لأن السماع إنما يحصل بوصول تموج الهواء إلى القوة السامعة وذلك يستدعى زمانا كذا قالوه ، وربما يختلج فى ذهنك قرب هذا ولا تدرى ماذا تصنع بما ورد عن حضرة من أسرى به ليلا - بلا رعد ولا برق - على ظهر البراق وعرج إلى ذى المعارج حيث لا زمان ولا مكان فرجع وهو أعلم خلق الله على الاطلاق صلى الله تعالى عليه وسلم فأنا بحول من عز حوله وتوفيق من غمر نى فضله أوفقك بما يزيل الغين عن العين ويظهر سر جوامع الكلم التى أوتيها سيد الكونين صلى الله تعالى عليه وسلم ٭

فأقول:قد صح عند أساطين الحكمة والنبوة ـ مما شاهدوه فى أرصادهم الروحانية فى خلواتهم ورياضاتهم وكذا عند سائر المتألهين الربانيين من حكماء الاسلام والفرس وغيرهم ـ أن لكل نوع جسمانى من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عن المادة قائم بنفسه مدبر له حافظ إياه وهو المنمى والغاذى والمولد فى النبات والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة فى النبات والحيوان عن قوة بسيطة لاشعور لها وفيناعن أنفسنا وإلا لكان لناشعور بها ، فجميع هذه الأفعال من الارباب و إلى تلك الارباب أشار صاحب الرسالة العظمى صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله : « وإن لكل شىء ملكا » حتى قال : «إن كل قطرة من القطرات ينزل معها ملك » وقال : « أتانى ملك الجبال وملك البحار » وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها ، وذكر مولانا الشيخ صدر الدين القونوى قدس سره فى تفسيره الفاتحة أنه ماثم صورة إلا ولها روح ، وأطال أهل الله تعالى الكلام فى ذلك ، فاذا علمت هذا فلا بعد فى أن يقال: أراد صلى الله تعالى عليه وسلم بالملك الموكل بالسحاب ـ فى بيان الرعد ـ هو هذا الرب المدبر الحافظ وبزجره تدبيره له حسب استعداده وقابليته ، وأراد بصوت ذلك الزجر مايحدث عند الشق بالأبخرة الذى يقتضيه ذلك التدبير، وأراد بالمخاريق ـ فى بيان البرق وهى جمع مخراق وهو فى الأصل ثوب يلف وتضرب به الصبيان بعضهم بعضا ـ الآلة التى يحصل بواسطتها الشق ، ولاشك أنها كاقررنامن نار أشعلتها شدة الحركة والمحاكة فظهرت كما ترى ، وحيث فتحنا لك هذا الباب قدرت على تأويل كثير مما ورد من هذا القبيل حتى قولهم : إن الرعد نطق الملك والبرق ضحكه ، وإن كان بحسب الظاهر مما يضحك منه ، ولم أر أحداً وفق فوفق وتحقق فحقق والله تعالى الموفق وهو حسبى ونعم الوكيل ﴿ يَجْعَلُونَ أَصَـٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ﴾ الضمائر عائدة على المحذوف المعلوم فيما قبل وكثيراً ما يلتفت إليه كما فى قوله تعالى : (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أوهم قائلون)*

والجملة استئناف لامحل لها من الاعراب مبنى على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل عند بيان أحوالهم الهائلة فماذا يصنعون فى تضاعيف تلك الشدة فقال : (يجعلون) الخ ، وجوزوا وجوها أخر ككونها فى محل جر صفة للمقدر وجوزفيها وفى يكاد كونها صفة صيب بتأويل نحو ـ لايطيقونه ـ أو فى محل نصب على الحال من ضمير فيه ، والعائد محذوف أو اللام نائبة عنه أى صواعقه، والجعل فى الاصل الوضع . والاصابع جمع إصبع وفيه تسع لغات حاصلة من ضرب أحوال الهمزة الثلاث فى أحوال الباء كذلك ، وحكوا عاشرة وهى أصبوع بضمها مع واو وهى مؤنثة وكذا سائر أسمائها إلا الابهام فبعض بنى أسد يذكرها والتأنيث أجود . وفى الآية مبالغة فى فرط دهشتهم وكمال حيرتهم كما فى الفرائد من وجوه ﴿أحدها﴾ نسبة الجعل إلى كل الأصابع وهو منسوب إلى بعضها وهو الأنامل ﴿وثانيها﴾ من حيث الابهام فى الأصابع والمعهود إدخال السبابة فكأنهم من فرط دهشتهم يدخلون أى أصبع كانت ولايسلكون المسلك المعهود ﴿وثالثها﴾ فى ذكر الجعل موضع الادخال فان جعل شىء فى شىء أدل على إحاطة الثانى بالأول من إدخاله فيه، وهل هذا من المجاز اللغوى لتسمية الكل باسم جزئه أو للتجوز فى الجعل؟أو هو من المجاز العقلى بأن ينسب الجعل للأصابع وهو للأنامل فيه خلاف والمشهور هو الأول وعليه الجمهور . وابن مالك وجماعة على الأخير ظناً منهم أن المبالغة فى الاحتراز عن استماع الصاعقة إنما يكون عليه ولم يكتفوا فيها بتبادر الذهن إلى أن الكل أدخل فى الأذن قبل النظر للقرينة ، وقيل : لامجاز هنا أصلا لأن نسبة بعض الأفعال إلى ذى أجزاء تنقسم يكفى فيه تلبسه ببعض أجزائه كما يقال : دخلت البلد وجئت ليلة الخميس

ومسحت بالمنديل فإن ذلك حقيقة مع أن الدخول، والمجيء، والمسح فى بعض - البلد، والليلة، والمنديل - ولا يخفى أن كون مثل ذلك حقيقة ليس على إطلاقه، والفرق بينه وبين ما نحن فيه ظاهر . و(من) تعليلية تغنى غناء اللام فى المفعول له وتدخل على الباعث المتقدم والغرض المتأخر وهى متعلقة بـ(يجعلون) وتعلقها بالموت بعيد - أى يجعلون - من أجل الصواعق وهى جمع صاعقة ولا شذوذ، والظاهر أنها فى الأصل صفة من الصعق وهو الصراخ وتاؤها للتأنيث إن قدرت صفة لمؤنث أو للمبالغة إن لم تقدر - كراوية - أو للنقل من الوصفية إلى الاسمية - كحقيقة - وقيل: إنها مصدر كالعافية والعاقبة وهى اسم لكل هائل مسموع أو مشاهد، والمشهور أنها الرعد الشديد معه قطعة من نار لا تمر بشيء إلا أتت عليه، وقد يكون معه جرم حجرى أو حديدى، وسد الآذان إنما ينفع على المعنى الاول، وقد يراد المعنى الثانى ويكون فى الكلام إشارة إلى مبالغة أخرى فى فرط دهشتهم حيث يظنون ما لا ينفع نافعاً، وقرأ الحسن من الصواقع وهى لغة بنى تميم كما فى قوله:

ألم تر أن المجرمين أصابهم صواقع لا بل هن فوق الصواقع

وليس من باب القلب على الاصح إذ علامته كون أحد البناءين فائقا للآخر ببعض وجوه التصريف والبناآن هنا مستويان فى التصرف . و(حذر الموت) نصب على العلة لـ(يجعلون) وإن كان من الصواعق فى المعنى مفعولا له كان هناك نوعان منصوب ومجرور، ولزوم العطف فى مثله غير مسلم خلافا لمن زعمه ولا مانع من أن يكون علة له مع علته كما أن من الصواعق علة له نفسه، وورد مجيء المفعول له معرفة وإن كان قليلا كما فى قوله:

وأغفر عوراء الكريم ادخاره وأعرض عن شتم اللئيم تكرما

وجعله مفعولا مطلقا لمحذوف أى يحذرون - حذر الموت - بعيد . وقرأ قتادة والضحاك وابن أبى ليلى - حذار - وهو كحذر شدة الخوف . والموت فى المشهور زوال الحياة عما يتصف بها بالفعل وإطلاقه على العدم السابق فى قوله سبحانه: (وكنتم أمواتا فأحياكم) مجاز ولا يرد قوله تعالى: (خلق الموت) إذ الخلق فيه بمعنى التقدير وتعيين المقدار بوجه ما وهو مما يوصف به الموجود والمعدوم لأن العدم كالوجود له مدة ومقدار معين عنده تعالى، وقيل: المراد بخلق الموت إحداث أسبابه، وقيل: إنه العدم مطلقا وإن لم يكن مخلوقا إلا أن إعدام الملكات مخلوقة لما فيها من شائبة التحقق بمعنى أن استعداد الموضوع معتبر فى مفهومها وهو أمر وجودى فيجوز أن يعتبر تعلق الخلق والايجاد باعتبار ذلك، وصحح محققو أهل السنة أن الموت صفة وجودية خلقت ضداً للحياة، ولهذا يظهر كما فى الحديث «يوم تتجسد المعانى - كما قال أهل الله تعالى - بصورة كبش أملح» ويصير عدما محضا إذ يذبح بمدية الحياة التى لا ينتهى أمدها ﴿وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ ١٩﴾ أى لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط المحيط فاحاطته تعالى بهم مجاز تشبيها لحال قدرته الكاملة التى لا يفوتها المقدور أصلا باحاطة المحيط بالمحاط بحيث لا يفوته فيكون فى الاحاطة استعارة تبعية وإن شبه حاله تعالى - وله المثل الأعلى - معهم بحال المحيط مع المحاط بأن تشبه هيئة منتزعة من عدة أمور بمثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف فى مفرداتها إلا أنه صرح بالعمدة منها وقدر الباقى فافهم ٭ وجوز أبو على فى (محيط) أن يكون بمعنى مهلك كما فى قوله تعالى: (وأحاطت به خطيئته) أو عالم علم مجازاة كما فى قوله تعالى: (وأحاط بما لديهم) وكل هذا من الظاهر، ولأهل الشهود كلام - من ورائه محيط - والواو اعتراضية لا عاطفية ولا حالية والجملة معترضة بين جملتين من قصة واحدة وفيها تتميم للمقصود من التمثيل

بما تفيده من المبالغة لأن ـ الكافرين ـ وضع موضع الضمير وعبر به إشعاراً باستحقاق ذوى الصيب ذلك العذاب لكفرهم فيكون الكلام على حد قوله تعالى: (مثل ماينفقون فى هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صرّ أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته) فان التشبيه بحرث قوم كذلك لايخفى حسنه لأن الاهلاك عن سخط أشد وأبلغ وفيه تنبيه على أن ماصنعوه من سد الآذان بالاصابع لا يغنى عنهم شيئاً وقد أحاط بهم الهلاك ولايدفع الحذر القدر. وماذا يصنع مع القضاء تدبير البشر. وجعل الاعتراض من جملة أحوال المشبه على أن المراد (بالكافرين) المنافقون ولا محيص لهم عن عذاب الدارين ووسط بين أحوال المشبه به لاظهار كمال العناية بشأن المشبه والتنبيه على شدة الاتصال مما يأباه الذوق السليم ﴿ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ ﴾ استئناف آخر بيانى كأنه قيل: فكيف حالهم مع ذلك البرق؟ فقال (يكاد) الخ، وفى البحر يحتمل أن يكون فى موضع جر لذوى المحذوفة فيما تقدم ـ ويكاد ـ مضارع كاد من أفعال المقاربة وتدل على قرب وقوع الخبر وأنه لم يقع والاول لوجود أسبابه والثانى لمانع أو فقد شرط على ماتقتضى العادة به، والمشهور أنها إن نفيت أثبتت وإن أثبتت نفت وألغزوا بذلك، ولم يرتض هذا أبو حيان وصحح أنها كسائر الأفعال فى أن نفيها نفى وإثباتها إثبات، واللام ـ فى البرق للعهد إشارة إلى ماتقدم ـ نكرة، وقيل: إشارة إلى البرق الذى مع الصواعق أى برقها وهو كما ترى. وإسناد الخطف وهو فى الأصل الاخذ بسرعة أو الاستلاب اليه من باب إسناد الاحراق إلى النار وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيقه قريبا. والشائع فى خبر ـ كاد ـ أن يكون فعلا مضارعا غير مقترن بأن المصدرية الاستقبالية أما المضارع فلدلالته على الحال المناسب للقرب حتى كأنه لشدة قربه وقع وأما أنه غير مقترن ـ بأن ـ فلمنافاتها لما قصدوا ونحو ـ وأبت إلى فهم وما كدت آيبا، وكاد الفقر أن يكون كفراً، وقد كاد ـ من طول البلى أن يمحصا ـ قليل. وقرأ مجاهد وعلى بن الحسين ويحيى بن وثاب (يخطف) بكسر الطاء والفتح أفصح. وعن ابن مسعود ـ يختطف ـ وعن الحسن ـ يخطف ـ بفتح الياء والخاء وأصله يختطف فأدغم التاء فى الطاء. وعن عاصم وقتادة والحسن أيضاً ـ يخطف ـ بفتح الياء وكسر الخاء والطاء المشددة. وعن الحسن أيضا والاعمش ـ يخطف ـ بكسر الثلاثة والتشديد. وعن زيد ـ يخطف ـ بضم الياء وفتح الخاء وكسر الطاء المشددة وهو تكثير مبالغة لا تعدية، وكسر الطاء فى الماضى لغة قريش، وهى اللغة الجيدة ﴿ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ﴾ استئناف ثالث كأنه لما قيل أنهم مبتلون باستمرار تجدد خطف الأبصار فهم منه أنهم مشغولون بفعل مايحتاج إلى الابصار ساعة فساعة وإلا لغطوها كما سدوا الآذان، فسئل وقيل: مايفعلون فى حالتى وميض البرق وعدمه؟ فأجيب بأنهم حراص على المشى ـ كلما أضاء لهم ـ اغتنموه ـ ومشوا وإذا أظلم عليهم ـ توقفوا مترصدين. (وكلما) فى هذه الآية وأمثالها منصوبة على الظرفية وناصبها (ما) هو جواب معنى. و (ما) حرف مصدرى أو اسم نكرة بمعنى وقت فالجملة بعدها صلة أو صفة وجعلت شرطا لما فيها من معناه وهى لتقدير مابعدها بنكرة تفيد عموما بدليا ولهذا أفادت ـ كلما ـ التكرار كما صرح به الاصوليون وذهب اليه بعض النحاة واللغويين واستفادة التكرار من (إذا) وغيرها من أدوات الشرط من القرائن الخارجية على الصحيح، ومن ذلك قوله:

إذا وجدت أوار الحب من كبدى   أقبلت نحو سقاء القوم أبترد

وزعم أبو حيان أن التكرار الذى ذكره الأصوليون وغيرهم فى (كلما) إنما جاء من عموم كلا لا من وضعها وهو مخالف للمنقول والمعقول، وقد استعملت هنا فى لازم معناها كناية أو مجازاً وهو الحرص والمحبة لما دخلت عليه

ولذا قال مع الاضاءة (كلما) ومع الاظلام (إذا) وقول أبى حيان: إن التكرار متى فهم من (كلما) هنا لزم منه التكرار فى (إذا) إذ الأمر دائر بين إضاءة البرق والاظلام ومتى وجد (ذا) فقد ذا فلزم من تكرار وجود (ذا) تكرار عدم ذا غفلة عما أرادوه من هذا المعنى الكنائى والمجازى . وأضاء إما متعد كما فى قوله :

أعد نظراً ياعبد قيس لعلما أضاءت لك النار الحمار المقيدا

والمفعول محذوف أى (كلما أضاء لهم) ممشى (مشوا فيه) وسلكوه، وإما لازم ويقدر حينئذ مضافان - أى كلما لمع لهم - مشوا فى مطرح ضوئه ولا بد من التقدير إذ ليس المشى فى البرق بل فى محله وموضع إشراق ضوئه وكون (فى) للتعليل والمعنى مشوا الاجل الاضاءة فيه يتوقف فيه من له ذوق فى العربية، ويؤيد اللزوم قراءة ابن أبى عبلة ضاء ثلاثيا، وفى مصحف ابن مسعود بدل - مشوا فيه - مضوا فيه، وللاشارة إلى ضعف قواهم لمزيد خوفهم ودهشتهم لم يأت سبحانه بما يدل على السرعة، ولما حذف مفعول أضاء وكانت النكرة أصلا أشار إلى أنهم لفرط الحيرة كانوا يخبطون خبط عشواء ويمشون كل ممشى، ومعنى (أظلم عليهم) اختفى عنهم، والمشهور استعمال أظلم لازما، وذكر الازهرى - وناهيك به - فى التهذيب أن كل واحد من أوصاف الظلم يكون لازما ومتعديا، وعلى احتمال التعدى هنا ويؤيده قراءة زيد بن قطيب والضحاك (أظلم) بالبناء للمفعول مع اتفاق النحاة على أن المطرد بناء المجهول من المتعدى بنفسه يكون المفعول محذوفا أى - إذا أظلم - البرق بسبب خفائه معاينة الطريق (قاموا) أى وقفوا عن المشى ويتجوز به عن الكساد ومنه قامت السوق، وفى ضده يقال: مشت الحال ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾ عطف على مجموع الجمل الاستئنافية ولم يجعلوها معطوفة على الأقرب ومن تتمته لخروجها عن التمثيل وعدم صلاحيتها للجواب، وعطف ماليس بجواب على الجواب ليس بصواب وجوزه بعض المحققين إذ لا بأس بأن يزاد فى الجواب ما يناسبه وإن لم يكن له دخل فيه بل قد يستحسن ذلك إذا اقتضاه المقام كما فى (وما تلك بيمينك ياموسى) الآية وكونها اعتراضية أو حالية من ضمير (قاموا) بتقدير المبتدأ أو معطوفة على الجملة الأولى مع تخلل الفواصل اللفظية، والمقدرة فضول عند ذوى الفضل، والقول بأنه أتى بها لتوبيخ المنافقين حيث لم ينتهوا لان من قدر على إيجاد قصيف الرعد وميضه وإعدامهما قادر على إذهاب سمعهم وأبصارهم أفلا يرجعون عن ضلالهم محل للتوبيخ إذ لا يصح عطف الممثل له على حال الممثل به، ومفعول شاء هنا محذوف وكثيراً مايحذف (١) مفعولها إذا وقعت فى حيز الشرط ولم يكن مستغربا، والمعنى ولو أراد الله إذهاب سمعهم بقصيف الرعد وأبصارهم بوميض البرق لذهب، ولتقدم مايدل على التقييد من (يجعلون، ويكاد) قوى دلالة السياق عليه وأخرجه من الغرابة، ولك أن لا تقيد ذلك المفعول وتقيد الجواب كما صنعه الزمخشرى أو لا تقيد أصلا، ويكون المعنى لو أراد الله إذهاب هاتيك القوى أذهبها من غير سبب فلا يغنيهم ماصنعوه، والمشيئة عند المتكلمين كالارادة سواء، وقيل: أصل المشيئة إيجاد الشئ وإصابته وإن استعمل عرفا فى موضع الارادة، وقرأ ابن أبى عبلة - لأذهب الله بأسماعهم - وهى محمولة على زيادة الباء لتأكيد التعدية أو على أن - أذهب - لازم بمعنى ذهب كما قيل بنحوه فى (تنبت بالدهن) (ولا تلقوا بأيديكم) إذ الجمع بين أداتى تعدية لا يجوز، وبعضهم يقدر له مفعولا - أى لأذهبهم - فيهون الأمر (٢) وكلمة (لو) لتعليق حصول أمر ماض هو الجزاء بحصول أمر مفروض هو الشرط لما بينهما من

(١) ومثل شاء أراد اه منه (٢) وقريب من هذا المعنى ماقيل فى القراءة المشهورة: إن معنى - ذهب الله بسمعهم وأبصارهم - أهلكهم لان فى إهلاكهم ذهاب ذلك وهو معنى قريب بعيد اه منه

الدوران حقيقة أو ادعاء ومن قضية مفروضة الشرط دلالتها على انتفائه قطعا والمنازع فيه مكابر ، وأما دلالتها على انتفاء الجزاء فقد قيل وقيل ، والحق أنه إن كان مابينهما من الدوران قد بنى الحكم على اعتباره فهى دالة عليه بواسطة مدلولها ضرورة استلزام انتفاء العلة لانتفاء المعلول . أما فى الدوران الكلى كالذى فى قوله تعالى: شأنه (ولو شاء لهداكم) وقولك لوجئتنى لأكرمتك فظاهر ، ثم إنه قد يساق الكلام لتعليل انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط كما فى المثالين، وهو الاستعمال الشائع فى (لو) ولذا قيل: إنها لامتناع الثانى لامتناع الأول وقد يساق للاستدلال بانتفاء الثانى لكونه ظاهراً أو مسلما على انتفاء الأول لكونه بعكسه كما فى قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) و (لو كان خيراً ماسبقونا اليه) واللزوم فى الأول حقيقى وفى الثانى ادعائى ، وكذا انتفاء الملزومين وليس هذا بطريق السببية الخارجية بل بطريق الدلالة العقلية الراجعة إلى سببية العلم بانتفاء الثانى للعلم بانتفاء الأول . ومن لم يتنبه زعم أنه لانتفاء الأول لانتفاء الثانى . وأما فى مادة الدوران الجزئى كما فى قولك : لوطلعت الشمس لوجد الضوء فلأن الجزاء المنوط بالشرط ليس وجود أى ضوء بل وجود الضوء الخاص الناشىء من الطلوع ولاريب فى انتفائه بانتفائه هذا إذا بنى الحكم على اعتبار الدوران وإن بنى على عدمه فاما أن يعتبر تحقق مدار آخر له أو لا ، فان اعتبر فالدلالة تابعة لحال ذلك المدار فان كان بينه وبين الانتفاء الأول منافاة تعين الدلالة كما إذا قلت :لو لم تطلع الشمس لوجد الضوء فان وجود الضوء معلق فى الحقيقة بسبب آخر هو المدار ووضع عدم الطلوع موضعه لكونه كاشفاً عنه فكأنه قيل : لو لم تطلع الشمس لوجد الضوء بالقمر مثلا

ولا ريب فى أن هذا الجزاء منتف عند انتفاء الشرط لاستحالة الضوء القمرى عند طلوع الشمس ، وإن لم يكن بينهما منافاة تعين عدم الدلالة كحديث «لو لم تكن ربيبتى فى حجرى ماحلت لى إنها لابنة أخى(١) من الرضاعة » فان المدار المعتبر فى ضمن الشرط ـ أعنى كونها ابنة الاخ ـ غير مناف لانتفائه الذى هو كونها ربيبته بل مجامع له، ومن ضرورته مجامعة أثريهما أعنى الحرمة الناشئة منهذا ، وهذا وإن لم يعتبر تحقق مدار آخر بل بنى الحكم على إعتبار عدمه فلا دلالة لها على ذلك أصلا ، ومساق الكلام حينئذ لبيان ثبوت الجزاء على كل حال بتعليقه بما ينافيه ليعلم ثبوته عند وقوع مالا ينافيه بالاولى كما فى قوله تعالى :(٢)(قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربى إذاً لامسكتم) فان الجزاء قد نيط بما ينافيه إيذانا بأنه فى نفسه بحيث يجب ثبوته مع فرض انتفاء سببه أو تحقق سبب انتفائه فكيف إذا لم يكن كذلك على طريقة (لو) الوصلية « ونعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه » إن حمل على تعليق عدم العصيان فى ضمن عدم الخوف بمدار آخر كالحياء مما يجامع الخوف كان من قبيل حديث الربيبة، وإن حمل على بيان استحالة عصيانه مبالغة كان من هذا القبيل ، والآية الكريمة واردة على الاستعمال الشائع مفيدة لفظاعة حالهم وهول ما دهمهم وأنه قد بلغ الأمر إلى حيث لو تعلقت مشيئة الله تعالى بازالة قواهم لزالت لتحقق مايقتضيه اقتضاء تاماً . وقيل: كلمة (لو) فيها ـ لربط جزائها بشرطها مجردة عن الدلالة على انتفاء أحدهما لانتفاء الآخر ـ بمنزلة ان ، ذكر جميع ذلك مولانا مفتى الديار الرومية وأظنه قد أصاب الغرض إلا أن كلام مولانا الساليكوتى يشعر باختيار أن (لو) موضوعة لمجرد تعليق حصول أمر فى الماضى بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الأول أو الثانى أو على استمرار الجزاء

---

(١) هى بنت أبى سلمة اه منه (٢) ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: « لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس » وقول على كرم الله تعالى وجهه : لو كشف لى الغطاء ما ازددت يقينا اه منه

بل جميع هذه الأمور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة، وبه قال بعضهم، وما ذهب اليه ابن الحاجب من أنها للدلالة على انتفاء الأول لانتفاء الثاني من لوازم هذا المفهوم وكونه لازما لا يستلزم الارادة في جميع الموارد فان الدلالة غير الارادة. وذكر أن ماقالوه من أنها لتعليق حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر فرضا مع القطع بانتفائه فيلزم لأجل انتفائه انتفاء ماعلق به فيفيد أن انتفاء الثاني في الخارج إنما هو بسبب انتفاء الأول فيه مع توقفه على كون انتفاء الأول مأخوذاً في مدخولها، وقد عرفت أنه يستلزم خلاف الاصل يرد عليه أن المستفاد من التعليق على أمر مفروض الحصول إبداء المانع من حصول المعلق في الماضي وأنه لم يخرج من العدم الأصلي إلى حد الوجود وبقي على حاله لارتباط وجوده بأمر معدوم، وأما إن انتفاءه سبب لانتفائه في الخارج فكلا كيف والشرط النحوي قد يكون مسببا مضافا للجزاء؟ نعم أن هذا مقتضى الشرط الاصطلاحي، وما استدل به العلامة التفتازاني على إفادتها السببية الخارجية من قول الحماسي:

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر

لأن استثناء المقدم لا ينتج، ففيه أن اللازم مما ذكر أن لا تكون مستعملة للاستدلال بانتفاء الأول على انتفاء الثاني ولا يلزم منه أن لا تكون مستعملة لمجرد التعليق لافادة إبداء المانع مع قيام المقتضى كيف ولو كان معناها إفادة سببية الانتفاء للانتفاء كان الاستثناء تأكيداً وإعادة بخلاف ما إذا كان معناها مجرد التعليق فانه يكون إفادة وتأسيساً، وهذا محصل ماقالوه رداً وقبولا. وزبدة ماذكروه إجمالا وتفصيلا. ومعظم مفتي أهل العربية أفتوا بما قاله مفتي الديار الرومية، ولا أوجب عليك التقليد فالأقوال بين يديك فاختر منها ما تريد *

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٢٠﴾ كالتعليل للشرطية والتقرير لمضمونها الناطق بقدرته تعالى على إذهاب ماذكر لأن القادر على الكل قادر على البعض. والشيء لغة مايصح أن يعلم ويخبر عنه كما نص عليه سيبويه، وهو شامل للمعدوم والموجود الواجب والممكن وتختلف إطلاقاته، ويعلم المراد منه بالقرائن فيطلق تارة، ويراد به جميع أفراده كقوله تعالى: (والله بكل شيء عليم) بقرينة إحاطة العلم الالهي بالواجب والممكن المعدوم والموجود والمحال الملحوظ بعنوان ما، ويطلق ويراد به الممكن مطلقاً كما في الآية الكريمة بقرينة القدرة التي لا تتعلق إلا بالممكن، وقد يطلق ويراد به الممكن الخارجي الموجود في الذهن كما في قوله تعالى: (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) بقرينة كونه متصوراً مشيئاً فعله غداً، وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الثابت في نفس الأمر كما في قوله تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) بقرينة إرادة التكوين التي تختص بالمعدوم، وقد يطلق ويراد به الموجود الخارجي كما في قوله تعالى: (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) أي موجوداً خارجياً لامتناع أن يراد نفي كونه شيئاً بالمعنى اللغوي الأعم الشامل للمعدوم الثابت في نفس الأمر لأن كل مخلوق فهو في الأزل شيء - أي معدوم - ثابت في نفس الأمر وإطلاق الشيء عليه قد قرر، والأصل في الاطلاق الحقيقة ولا يعدل عنه إلا لصارف ولا صارف. وشيوع استعماله في الموجود لا ينتهض صارفا إذ ذاك إنما هو لكون تعلق الغرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر لا لاختصاصه به لغة، وماذكره مولانا البيضاوي من اختصاصه بالموجود - لأنه في الأصل مصدر شاء - أطلق بمعنى شاء تارة؛ وحينئذ يتناول الباري تعالى وبمعنى مشيء أخرى أي مشيء وجوده الخ ففيه - مع مافيه - أنه يلزمه في قوله تعالى: (والله بكل شيء عليم) استعمال المشترك في معنيه لأنه إذا كان بمعنى الشائي

لا يشمل نحو الجمادات عنده ، وإذا كان بمعنى المشيء وجوده لا يشمل الواجب تعالى شأنه ، وفى استعمال المشترك فى معنييه خلاف (١) ولا خلاف فى الاستدلال بالآية على إحاطة علمه تعالى . وأما ماذكر فى شرحى المواقف والمقاصد فجعجعة ولا أرى طحناً ، وقعقعة ولا أرى سلاحا تقنا . وقد كفانا مؤنة الاطالة فى رده مولانا الكورانى قدس سره ، والنزاع فى هذا وإن كان لفظيا والبحث فيه من وظيفة أصحاب اللغة إلا أنه يبتنى على النزاع فى أن المعدوم الممكن ثابت أولا ، وهذا بحث طالما تحيرت فيه أقوام وزلت فيه أقدام * والحق الذى عليه العارفون الأول لأن المعدوم الممكن - أى ما يصدق عليه هذا المفهوم - يتصور ويراد بعضه دون بعض ، وكل ما هو كذلك فهو متميز فى نفسه من غير فرض الذهن ، وكل ما هو كذلك فهو ثابت ومتقرر فى خارج أذهاننا منفكا عن الوجود الخارجى فما هو إلا فى نفس الأمر . والمراد به علم الحق تعالى باعتبار عدم مغايرته للذات الأقدس فان لعلم الحق تعالى اعتبارين (أحدهما) أنه ليس غيراً (والثانى) أنه ليس عينا ، ولا يقال بالاعتبار الأول - العلم تابع للمعلوم - لأن التبعية نسبة تقتضى متمايزين ولو اعتباراً ، ولا تمايز عند عدم المغايرة ، ويقال ذلك بالاعتبار الثانى للتمايز النسبى المصحح للتبعية ، والمعلوم الذى يتبعه العلم هو ذات الحق تعالى بجميع شئونه ونسبه واعتباراته . ومن هنا قالوا : علمه تعالى بالأشياء أزلا عين علمه بنفسه لأن كل شىء من نسب علمه بالاعتبار الأول فاذا علم الذات بجميع نسبها فقد علم كل شىء من عين علمه بنفسه ، وحيث لم يكن الشريك من نسب العلم بالاعتبار الاول إذ لا ثبوت له فى نفسه من غير فرض إذ الثابت كذلك هو أنه تعالى لا شريك له فلا يتعلق به العلم بالاعتبار الثانى ابتداء ، ومتى كان تعلق العلم بالاشياء أزليا لم تكن أعداما صرفة إذ لا يصح حينئذ أن تكون طرفا إذ لا تمايز ، فاذا لها تحقق بوجه ما ، فهى أزلية بأزلية العلم ، فلذا لم تكن الماهيات بذواتها مجعولة لأن الجعل تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت ، فالثبوت متقدم على الجعل بمراتب فلا تكون من حيث الثبوت أثراً للجعل وإلا لدار ، وإنما هى مجعولة فى وجودها ، لأن العالم حادث وكل حادث مجعول وليس الوجود حالا حتى لا تتعلق به القدرة ، ويلزم أن لا يكون البارى تعالى موجداً للممكنات ولا قادراً عليها لانه قد حقق أن الوجود بمعنى ما - بانضمامه إلى الماهيات الممكنة - يترتب عليها آثارها المختصة بها موجود ، أما أولا فلأن كل مفهوم مغاير للوجود فانه إنما يكون موجوداً بأمر ينضم إليه وهو الوجود ، فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد وإلا لتسلسل ، وامتيازه عما عداه بأن وجوده ليس زائداً على ذاته . وأما ثانيا فلأنه لو لم يكن موجوداً لم يوجد شىء أصلا لأن الماهية الممكنة قبل انضمام الوجود متصفة بالعدم الخارجى فلو كان الوجود معدوما كان مثلها محتاجا لما تحتاجه فلا يترتب على الماهية بضمه آثارها لأنه على تقدير كونه معدوما ليس فيه بعد العدم إلا افتقاره إلى الوجود ، وهذا بعينه متحقق فى الماهية قبل الضم فلا يحدث لها بالضم وصف لم تكن عليه ، فلو كان هذا الوجود المفتقر مفيداً - لترتب الآثار - لكانت الماهية مستغنية عن الوجود حال افتقارها إليه واللازم باطل لاستحالة اجتماع النقيضين فلا بد أن يكون الوجود موجوداً بوجود هو نفسه وإلا لتسلسل أو انتهى إلى وجود موجود بنفسه ، والأول باطل ، والثانى قاض بالمطلوب . نعم الوجود بمعنى الموجودية حال لأنه صفة اعتبارية ليست بعرض ولا سلب ، ومع هذا يتعلق به الجعل لكن لا ابتداء بل بضم حصة من الوجود الموجود إلى الماهية فيترتب على ذلك اتصاف الماهية بالموجودية وظاهر أنه لا يلزم من عدم تعلق القدرة بالوجود بمعنى الموجودية ابتداء أن لا تتعلق به بوجه آخر ، وإذا تبين

---

(١) والإمام الغزالى لا يقول باستعمال المشترك فى معنييه واستدل فى قواعد العقائد بالآية على عموم علمه تعالى اه منه

أن الماهيات مجعولة فى وجودها فلا بد أن يكون وجود كل شىء عين حقيقته ، بمعنى أن ماصدق عليه حقيقة الشىء من الامور الخارجية هو بعينه ماصدق عليه وجوده ، وليس لها هويتان متمايزتان فى الخارج كالسواد والجسم إذ الوجود إن قام بالماهية معدومة لزم التناقض ، وموجودة لزم وجودان مع الدور أو التسلسل ، والقول بأن الوجود ينضم إلى الماهية من حيث هى لاتحقيق فيه ، إذ تحقق فى محله أن الماهية قبل عروض الوجود متصفة فى نفس الامر بالعدم قطعاً لاستحالة خلوها عن النقيضين فيه ، غاية الامر أنا إذا لم نعتبر معها العدم لايمكن أن نحكم عليها بأنها معدومة ، وعدم اعتبارنا العدم معها حين عروض الوجود لايجعلها منفكة عنه فى نفس الامر وإنما يجعلها منفكة عنه باعتبارنا وضم الوجود أمر يحصل لها باعتبار نفس الأمر لامن حيث اعتبارنا ، فخلوها عن العدم باعتبارنا لا يصحح اتصافها بالوجود من حيث هى هى فى نفس الامر سالما عن المحذور فاذاً ليس هناك هويتان تقوم إحداهما بالاخرى بل عين الشخص فى الخارج عين تعين الماهية فيه وهو عين الماهية فيه أيضا إذ ليس التعين أمراً وجودياً مغايراً بالذات للشخص منضما للماهية فى الخارج ممتازاً عنهما فيه مركبا منها ومن الفرد بل لا وجود فى الخارج إلا للاشخاص ، وهى عين تعينات الماهية وعين الماهية فى الخارج لاتحادهما فيه ، وعلى هذا فلاشك فى مقدورية الممكن إذ جعله بجعل حصته من الوجود المطلق الموجود فى الخارج مقترنة بأعراض وهيآت يقتضيها استعداد حصته من الماهية النوعية فيكون شخصا ، وإيجاد الشخص من الماهية ـ على الوجه المذكور ـ عين إيجاد الماهية لانهما متحدان فى الخارج جعلا ووجوداً متمايزان فى الذهن فقط ، وهذا تحقيق قولهم : المجعول هو الوجود الخاص ، ولا يستعد معدوم لعروضه إلا إذا كان له ثبوت فى نفس الامر إذ مالا ثبوت له ـ وهو المنفى ـ لااقتضاء فيه لعروض الوجود بوجه ، وإلا لكان المحال ممكنا واللازم باطل ، فالثبوت الازلى لماهية الممكن هو المصحح لعروض الامكان المصحح للمقدورية لا أنه المانع كما توهموه ، هذا والبحث طويل والمطلب جليل . وقد أشبعنا الكلام عليه ـ فى الاجوبة العراقية عن الاسئلة الايرانية ـ على وجه رددنا فيه كلام المعترضين المخالفين لما تبعنا فيه ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ، وهذه نبذة يسيرة تنفعك فى تفسير الآية الكريمة فاحفظها فلا أظنك تجدها فى تفسير ، وحيث كان الشىء عاما لغة واصطلاحا عند أهل الله تعالى ، وإن ذهب إليه المعتزلة أيضا فلا بد فى مثل مانحن فيه من تخصيصه بدليل العقل بالممكن * والقدرة عند الاشاعرة صفة ذاتية ذات إضافة تقتضى التمكن من الايجاد والاعدام والابقاء لانفس التمكن لأنه أمر اعتبارى ولانفى العجز عنه تعالى لأنه من الصفات السلبية ، ولعل من اختار ذلك اختاره تقليلا للصفات الذاتية ، أو نفياً لها ﴿ و القادر ﴾ هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، ولكون المشيئة عندنا صفة مرجحة لأحد طرفى المقدور ، وعند الحكماء ـ العناية الأزلية ـ ساغ لنا أن نعرفه بما ذكر دونهم خلافا لمن وهم فيه ـ والقدير ـ هو الفعال لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة ، وقلما يوصف به غيره تعالى ، والمقتدر إن استعمل فيه ـ تعالى ـ فمعناه (القدير) أو فى البشر فمعناه المتكلف والمكتسب للقدرة ، واشتقاق القدرة من القدر بمعنى التحديد والتعيين ، وفى الآية دليل على ان الممكن الحادث حال بقائه مقدور لأنه شىء وكل شىء مقدور له تعالى ، ومعنى كونه مقدوراً أن الفاعل إن شاء أعدمه وإن شاء لم يعدمه واحتياج الممكن حال بقائه إلى المؤثر مما أجمع عليه من قال ان علة الحاجة هى الامكان ضرورة أن الامكان لازم له حال البقاء وأما من قال إن علة الحاجة الحدوث وحده أو مع الامكان قال باستغنائه إذ لاحدوث حينئذ وتمسك فى ذلك ببقاء البناء بعد فناء البناء ، ولما رأى بعضهم شناعة ذلك قالوا : إن الجواهر لاتخلو عن الأعراض وهي لاتبقى زمانين فلا يتصور الاستغناء عن القادر سبحانه بحال ، وهذا مما ذهب إليه الاشعرى

ـ ولما فيه من مكابرة الحس ظاهراً ـ أنكره أهل الظاهر، نعم يسلمه العارفون من أهل الشهود ـ وناهيك بهم ـ حتى إنهم زادوا على ذلك فقالوا: إن الجواهر لا تبقى زمانين أيضا والناس في لبس من خلق جديد، وأنا أسلم ماقالوا وأفوض أمري إلى الله الذي لا يتقيد بشأن وقد كان ولاشيء معه وهو الآن على ماعليه كان، ثم المراد من هذا التمثيل تشبيه حال المنافقين في الشدة ولباس إيمانهم المبطن بالكفر المطرز بالخداع حذر القتل بحال ذوي مطر شديد فيه مافيه يرقعون خروق آذانهم بأصابعهم حذر الهلاك إلى آخر ماعلم من أوصافهم، ووجه الشبه وجدان ماينفع ظاهره وفي باطنه بلاء عظيم، وقيل: شبه سبحانه المنافقين بأصحاب الصيب، وإيمانهم المشوب بصيب فيه ماتلى من حيث أنه وإن كان نافعا في نفسه لكنه لما وجد كذا عاد نفعه ضراً، ونفاقهم حذراً عن النكاية بجعل الاصابع في الآذان مما هو حذر الموت من حيث أنه لا يرد من القدر شيئاً وتحيرهم لشدة ماعنى وجهلهم بما يأتون ويذرون بأنهم كلما صادفوا من البرق خفقة انتهزوها فرصة مع خوف أن يخطف أبصارهم خطوا يسيراً ثم إذا خفي بقوا متقيدين لاحراك لهم، وقيل: جعل الاسلام ـ الذي هو سبب المنافع في الدارين ـ كالصيب الذي هو سبب المنفعة ومافي الاسلام من الشدائد والحدود بمنزلة الظلمات والرعد ومافيه من الغنيمة والمنافع بمنزلة البرق فهم قد جعلوا أصابعهم في آذانهم من سماع شدائده وإذا لمع لهم برق غنيمة مشوا فيه (وإذا أظلم عليهم) بالشدائد (قاموا) متحيرين، وقيل: غير ذلك، وما تقتضيه جزالة التنزيل وتستدعيه فخامة شأنه الجليل غير خفي عليك إذا لمعت بوارق العناية لديك ﴿ومن البطون﴾ تشبيه من ذكر في التشبيه الاول بذوي صيب فيكون قوله تعالى: (كلما أضاء) الخ إشارة إلى أنهم كلما وجدوا من طاعتهم حلاوة وعرضا عاجلا (مشوا فيه) وإذا حبس عليهم طريق الكرامات تركوا الطاعات، وقال الحسين: إذا أضاء لهم مرادهم من الدنيا في الدين اكثروا من تحصيله (وإذا أظلم عليهم قاموا) متحيرين ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ﴾ لما بين سبحانه فرق المكلفين وقسمهم إلى مؤمنين وكفار ومذبذبين، وقال في الطائفة الاولى: (الذين يؤمنون) وفي الثانية (سواء عليهم) وفي الثالثة (يخادعون الله) وشرح ماترجع إليه أحوالهم دنيا وأخرى فقال سبحانه في الاولى: (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) وفي الثانية (ختم الله على قلوبهم) (ولهم عذاب عظيم) وفي الثالثة (في قلوبهم مرض) (ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون) أقبل عز شأنه عليهم بالخطاب على نهج الالتفات هزاً لهم إلى الاصغاء وتوجيها لقلوبهم نحو التلقي وجبراً لما في العبادة من الكلفة بلذيذ المخاطبة ويكفي للنكتة الوجود في البعض، و(يا) حرف لا اسم فعل على الصحيح وضع لنداء البعيد، وقيل: لمطلق النداء أو مشتركة بين أقسامه، وعلى الأول ينادى بها القريب لتنزيله منزلة غيره إما لعلو مرتبة المنادي أو المنادى، وقد ينزل غفلة السامع وسوء فهمه منزلة بعده، وقد يكون ذلك للاعتناء بأمر المدعو له والحث عليه لان نداء البعيد وتكليفه الحضور لامر يقتضي الاعتناء والحث، فاستعمل في لازم معناه على أنه مجاز مرسل أو استعارة تبعية في الحرف أو مكنية وتخييلية ـ وهو مع المنادى المنصوب لفظا أو تقديراً به لنيابته عن نحو ناديت الانشائي أو بناديت اللازم الاضمار لظهور معناه مع قصد الانشاء ـ كلام يحسن السكوت عليه كما يحسن في نحو (لا، ونعم) و ـ أي ـ لها معان شهيرة والواقعة في النداء نكرة موضوعة لبعض من كل، ثم تعرفت بالنداء وتوصل بها لنداء مافيه ـ أل ـ لان (يا) لا يدخل عليها في غير الله إلا شذوذاً لتعذر الجمع بين حرفي التعريف فانهما كمثلين وهما لا يجتمعان إلا فيما شذ من نحو

فلا والله لا يلفى لما بي ولا للما بهم أبداً دواء

وأعطيت حكم المنادى وجعل المقصود بالنداء وصفألها والتزم فيه هذه الحركة الخاصة المسماة بالضمة خلافا للمازنى فانه أجاز نصبه وليس له فى ذلك سلف ولا خلف لمخالفته للمسموع وإنما التزم ذلك إشعاراً بأنه المقصود بالنداء ولا ينافى هذا كون الوصف تابعا غير مقصود بالنسبة لمتبوعه لأن ذلك بحسب الوضع الأصلى حيث لم يطرأ عليه مايجعله مقصوداً فى حد ذاته ككونه مفسراً لمبهم ومن هنا لم يشترطوا فى هذا الوصف الاشتقاق مع أن النحويين -إلا النذر- كابن الحاجب اشترطوا ذلك فى النعوت على مابين فى محله، و(ها) التنبيهية زائدة لازمة للتأكيد والتعويض عما تستحق من المضاف إليه أو مافى حكمه من التنوين كما فى (أياً ماتدعو) وإن لم يستعمل هنا مضافا أصلا وكثر النداء فى الكتاب المجيد على هذه الطريقة لما فيها من التأكيد الذى كثيراً مايقتضيه المقام بتكرر الذكر والايضاح بعد الابهام والتأكيد بحرف التنبيه واجتماع التعريفين . هذا ماذهب إليه الجمهور، وقطع الأخفش -لضعف نظره- بأن (أيا) الواقعة فى النداء موصولة حذف صدر صلتها وجوبا لمناسبة التخفيف للمنادى -وأيد بكثرة وقوعها فى كلامهم- موصولة، وندرة وقوعها موصوفة، واعتذر عن عدم نصبها حينئذ مع أنها مضارعة للمضاف بأنه إذا حذف صدر صلتها كان الاغلب فيها البناء على الضم، فحرف النداء على هذا يكون داخلا على مبنى على الضم ولم يغيره، وإن كان مضارعا للمضاف، ويؤيد الاول عدم الاحتياج إلى الحذف وصدق تعريف النعت والموافقة مع هذا وأنها لو كانت موصولة لجاز أن توصل بجملة فعلية أو ظرفية إلى غير ذلك مما يقطع المنصف معه بأرجحية مذهب الجمهور، نعم أورد عليه إشكال استصعبه بعض من سلف من علماء العربية وقال: إنه لاجواب له - وهو أن ما ادعوا كونه تابعا- معرب بالرفع وكل حركة إعرابية إنما تحدث بعامل ولا عامل يقتضى الرفع هناك لان متبوعه مبنى لفظاً ومنصوب محلا فلا وجه لرفعه ، وأقول: إن هذا من الابحاث الواقعة بين أبى نزار وابن الشجرى، وذلك أنه وقع سؤال عن ضمة هذا التابع فكتب أبو نزار أنها ضمة بناء وليست ضمة إعراب لان ضمة الاعراب لابد لها من عامل يوجبها ولا عامل هنا يوجب هذه الضمة ، وكتب الشيخ منصور موهوب بن أحمد أنها ضمة إعراب ولا يجوز أن تكون ضمة بناء ، ومن قال ذلك فقد غفل عن الصواب، وذلك لان الواقع عليه النداء أى المبنى على الضم لوقوعه موقع الحرف والاسم الواقع بعد وإن كان مقصوداً بالنداء إلا أنه صفة أى فمحال أن يبنى أيضا لانه مرفوع رفعا صحيحا، ولهذا أجاز فيه المازنى النصب على الموضع كما يجوز فى (يا) زيد الظريف . وعلة الرفع أنه لما استمر الضم فى كل منادى معرفة أشبه ما أسند إليه الفعل فأجريت صفته على اللفظ فرفعت، وأجاب ابن الشجرى بما أجاب به الشيخ وكتب أنها ضمة إعراب لان ضمة المنادى المفرد لها -باطرادها- منزلة بين منزلتين فليست كضمة حيث لانها غير مطردة لعدم اطراد العلة التى أوجبتها ولا كضمة زيد فى نحو -خرج زيد- لانها حدثت بعامل لفظى ولما اطردت الضمة فى نحو -يازيد ياعمرو - وكذلك اطردت فى نحو -يارجل ياغلام- إلى مالا يحصى نزل الاطراد فيها منزلة العامل المعنوى الواقع للمبتدأ من حيث اطردت الرفعة فى كل اسم ابتدىء به مجرداً عن عامل لفظى وجىء له بخبر- كعمرو منطلق، وزيد ذاهب- إلى غير ذلك فلما استمرت ضمة المنادى فى معظم الاسماء كما استمرت فى الاسماء المعربة الضمة -الحادثة عن الابتداء- شبهتها العرب بضمة المبتدا فأتبعها ضمة الاعراب فى صفة المنادى فى نحو (يازيد الطويل) وجمع بينهما أيضا أن الاطراد معنى كما أن الابتداء كذلك، ومن شأن العرب أن تحمل الشىء على الشىء مع حصول أدنى مناسبة بينهما حتى أنهم قد حملوا أشياء على نقائضها، ألا ترى أنهم أتبعوا حركة الاعراب حركة البناء فى قراءة من قرأ -الحمد لله- بضم اللام وكذلك أتبعوا حركة البناء

حركة الاعراب فى نحو - يازيد بن عمرو - فى قول من فتح الدال من زيد؟ انتهى ملخصا، وقد ذكر ذلك ابن الشجرى فى أماليه وأكثر فى الحط على ابن نزار وبين ماوقع بينه وبينه مشافهة ، ولولا مزيد الاطالة لذكرته بعجره وبجره، وأنت تعلم مافى ذلك كله من الوهن، ولهذا قال بعض المحققين: إن الحق أنها حركة اتباع ومناسبة لضمة المنادى - ككسر الميم من غلامى - وحينئذ يندفع الاشكال كما لا يخفى على ذوى الكمال، بقى الكلام فى اللام الداخلة على هذا النعت هل هى للتعريف أم لا؟ والذى عليه الجمهور - وهو المشهور - أنها للتعريف كما تقدمت الاشارة اليه ، ولما سئل عن ذلك أبو نزار قال: إنها هناك ليست للتعريف لأن التعريف لا يكون إلا بين اثنين فى ثالث واللام فيما نحن فيه داخلة فى اسم المخاطب، ثم قال: والصحيح إنها دخلت بدلا من - يا، وأى - وإن كان منادى إلا أن نداءه لفظى، والمنادى على الحقيقة هو المقرون - بأل - ولما قصدوا تأكيد التنبيه - وقدروا تكرير حرف النداء - كرهوا التكرير فعوضوا عن حرف النداء ثانيا - ها - وثالثا - أل - وتعقبه ابن الشجرى قائلا: إن هذا قول فاسد بل اللام هناك لتعريف الحضور كالتعريف فى قولك جاء هذا الرجل مثلا ولكنها لما دخلت على اسم المخاطب صار الحكم للخطاب من حيث كان قولنا ياأيها الرجل معناه يارجل، ولما كان الرجل هو المخاطب فى المعنى غلب حكم الخطاب فاكتفى باثنين لأن أسماء الخطاب لاتفتقر فى تعريفها إلى حضور ثالث، ألا ترى أن قولك خرجت ياهذا وانطلقت وأكرمتك لاحاجة به إلى ثالث؟ وليس كل وجوه التعريف يقتضى أن يكون بين إثنين فى ثالث فان ضمير المتكلم فى - أنا خرجت - معرفة إجماعا ولا يتوقف تعريفه على حضور ثالث، وأيضاً ماقص من حديث التعويض يستدعى بظاهره أن يكون أصل ياأيها الرجل مثلا (يا أى يايا رجل) وأنهم عوضوا من - يا - الثانية - ها - ومن الثالثة الألف واللام، وأنت تعلم أن هذا مع مخالفته لقول الجماعة خلف من القول يمجه السمع وينكره الطبع فليفهم.

﴿ والناس ﴾ اسم جمع على ما حققه جمع ، والجموع وأسماؤها المحلاة - بال - للعموم حيث لاعهد خارجى كما يدل عليه وقوع الاستثناء والأصل فيه الاتصال وهو يقتضى الدخول يقينا ولا يتصور إلا بالعموم ، ونحو - ضربت زيداً إلا رأسه وصمت رمضان إلا عشره الأخير - عام تأويلا ، وكذا التأكيد بما يفيد العموم إذ لو لم يكن هناك عموم كان التأكيد تأسيساً والاتفاق على خلافه، وشيوع استدلال الصحابة رضى الله تعالى عنهم بالعموم كما فى حديث السقيفة وهم أئمة الهدى . ثم هذا الخطاب فى نحو (ياأيها الناس) يسمى بالخطاب الشفاهى عند الاصوليين قالوا: وليس عاما لمن بعد الموجودين فى زمن الوحى أو لمن بعد الحاضرين مهابط الوحى ، والاول هو الوجه وإنما يثبت حكمه لهم بدليل آخر من نص أو قياس أو إجماع ، وأما بمجرد الصيغة فلا : وقالت الحنابلة : بل هو عام لمن بعدهم إلى يوم القيامة، واستدل الاولون بأنا نعلم أنه لا يقال للمعدومين نحو (ياأيها الناس) قال العضد: وإنكاره مكابرة وبأنه امتنع خطاب الصبى والمجنون بنحوه وإذا لم نوجهه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع لأن تناوله أبعد ، واستدل الآخرون بأنه لو لم يكن الرسول ﷺ مخاطباً به لمن بعدهم لم يكن مرسلا اليهم واللازم منتف وبأنه لم يزل العلماء يحتجون على أهل الأعصار ممن بعد الصحابة بمثل ذلك، وهو إجماع على العموم لهم.

وأجيب : أما عن الأول فبأن الرسالة إنما تستدعى التبليغ فى الجملة وهو لا يتوقف على المشافهة بل يكفى فيه حصوله للبعض شفاهاً وللبعض بنصب الدلائل والامارات على أن حكمهم حكم الذين شافههم ، وأما عن الثانى فبأنه لايتعين أن يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر قاله غير واحد.

وفى شرح العلامة الثانى للشرح العضدى أن القول بعموم الشفاهى وإن نسب إلى الحنابلة ليس يبعيد . وقال بعض

أجلة المحققين: إنه المشهور حتى قالوا إن الحق أن العموم معلوم بالضرورة من الدين المحمدى وهو الأقرب ، وقول العضد: إن إنكاره مكابرة حق لو كان الخطاب للمعدومين خاصة ، أما إذا كان للموجودين والمعدومين على طريق التغليب فلا ، ومثله فصيح شائع وكل مااستدل به على خلافه ضعيف انتهى . وإلى العموم ذهب كثير من الشافعية على أنه عندهم عام بحاق لفظه ومنطوقه من غير احتياج إلى دليل آخر ، وقد قيل : إنه من قبيل الخطاب العام الذى أجرى على غير ظاهره كما فى قوله :

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته   وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

هذا وعلى كل حال ماروى عن ابن مسعود وعلقمة من أن كل شىء ـ نزل فيه (ياأيها الناس) مكى و(يا أيها الذين آمنوا) مدنى إن صح ولم يؤول ـ لايوجب تخصيص هذا العام بوجه بالكفار بل هم أيضاً داخلون فيه ومأمورون بأداء العبادة كالاعتقاد، والامر بالشىء أمر بمالايتم إلابه وكون الايمان أصل العبادات ، ولو وجب بوجوبها انقلاب الاصل تبعاً مردود بأن الأصالة بحسب الصحة لاتنافى التبعية فى الوجوب على أنه واجب استقلالا أيضا ، والعجب كيف خفى على مشايخ سمرقند ؟! وهذا ماذهب إليه العراقيون والشافعية ، ويؤيده ظواهر الآيات كقوله تعالى : (وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة) وقوله سبحانه : (ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) ، وذهب البخاريون إلى أنهم مكلفون فى حق الاعتقاد فقط، وأبوحنيفة رضى الله تعالى عنه لم ينص ظاهراً على شىء فى المسألة لكن فى كلام صاحبه الثانى مايدل عليها، ولعل ذلك من الامام لانه لاثمرة للخلاف فى الدنيا للاتفاق على أنهم مادامواكفاراً يمتنع منهم الاقدام عليها ولا يؤمرون بها وإذا أسلموا لم يجب قضاؤها عليهم ، وإنما ثمرته فى الآخرة وهو أنهم يعذبون على تركها كما يعذبون على ترك الايمان عند من قال بوجوبها عليهم، وعلى ترك الايمان فقط عند من لم يقل ، وهذا فى غير العقوبات والمعاملات ، أما هى فمتفق على خطابهم بها، والامر بالعبادة هنا للطوائف الثلاث باعتبار أن المراد بها الشامل لايجاد أصلها والزيادة والثبات ـ فاعبدوا ـ يدل على طلب فى الحال لعبادة مستقلة وهى من الكفار ابتداء عبادة ومن بعض المؤمنين زيادة ومن آخرين مواظبة ، وليس الابتداء والزيادة والمواظبة داخلا فى المفهوم وضعا فلا محذور فى شىء أصلا خلافا لمن توهمه فتكلف فى دفعه وذكر ـ سبحانه ـ الرب ليشير إلى أن الموجب القريب للعبادة هى نعمة التربية ، وإن كانت عبادة الكاملين لذاته تعالى من غير واسطة أصلا سوى أنه هو هو فسبحانه من إله ماأعظمه ومن رب ماأكرمه ﴿ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ الموصول صفة مادحة للرب، وفيها أيضا تعليل العبادة أو الربوبية على ماقيل ، فان كان الخطاب فى ربكم شاملا للفرق الثلاث فذاك وإن خص بالمشركين وأريد بالرب ماتعورف بينهم من إطلاقه على غيره تعالى احتمل أن تكون مقيدة إن حملت الاضافة على الجنس وموضحة إن حملت على العهد ، ولايبعد على هذا أن تكون مادحة لأن المطلق يتبادر منه رب الارباب إلا أن جعلها للتقييد والتوضيح أظهر بناء على ماكانوا فيه وتعريضا بما كانوا عليه ولانه الاصل فلا يترك إلا بدليل، والخلق الاختراع بلا مثال ويكون بمعنى التقدير وعلى الاول لايتصف به سواه سبحانه ، وعلى الثانى قد يتصف به غيره ومنه (فتبارك الله أحسن الخالقين) (وإذ تخلق من الطين) وقول زهير :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعـ   ـض القوم يخلق ثم لايفرى

ومن العجب أن أبا عبدالله البصرى ـ أستاذ القاضى عبد الجبار ـ قال: إطلاق الخالق عليه تعالى محال لأن التقدير

يستدعى الفكر والحسبان وهى مسألة خلافية بينه وبين الله تعالى القائل: (هو الخالق البارىء) وبقول الله تعالى أقول، والموصول الثانى عطف على المنصوب فى (خلقكم)، و ـ قبل ـ ظرف زمان بكثرة ومكان بقلة ويتجوز بها عن التقدم بالشرف والرتبة، والخطاب إن شمل المؤمنين وغيرهم فالمراد ـ بالذين قبلهم ـ من تقدمهم فى الوجود ومن هو موجود وهو أعلى منزلة منهم وفى هذا تذكير لـكمال جلال الله تعالى وربوبيته وفيه من تأكيد أمر العبادة مالا يخفى، وقدم سبحانه التنبيه على ـ خلقهم ـ وإن كان متأخراً بالزمان لان علم الانسان بأحوال نفسه أظهر ولانهم المواجهون بالامر بالعبادة فتنبيههم أولا على أنفسهم آكد وأهم، وأتى ـ بالخلق ـ صلة والصلات لابد من كونها معلومة الانتساب عند المخاطب، ولذا يعرف الموصول عنده بما فيها من العهد، واشترطت خبريتها إشارة إلى أنه ليس فى المخاطبين من ينكر كون الخالق هو الله تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم) أو (من خلق السموات والارض ليقولن الله) وانفهام ذلك من الوصف ـ بناء على ماقالوا ـ الاخبار بعد العلم بها أوصاف والاوصاف قبل العلم بها أخبار مما قاله بعض المحققين وإن كان هناك من لا يعلم أن الله تعالى خالقه وخالق من قبله احتيج إلى ادعاء التغليب أو تنزيل غير العالم منزلة العالم لوضوح البراهين فتخرج الجملة مخرج المعلوم على خلاف مقتضى الظاهر، وقرأ ابن السميقع ـ وخلق من قبلكم ـ وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما ـ والذين من قبلكم ـ بفتح الميم، واستشكل لتوالى موصولين والصلة واحدة وخرجت على جعل ـ من ـ تأكيداً للذين فلا يحتاج إلى صلة نحو قوله :

من النفر اللائى الذين إذا هم … تهاب اللئام حلقة الباب قعقعوا

واعترض بأن الحرف لا يؤكد بدون إعادة ما اتصل به فالموصول أولى بذلك إذ يكاد أن يكون تأكيده كتأكيد بعض الاسم ـ فمن ـ حينئذ موصولة أو موصوفة وهى خبر مبتدأ مقدر وما بعدها صلة أو صفة وهى مع المقدر صلة الموصول الأول ويكون على أحد الاحتمالين نظير ٭ فقلت وأنكرت الوجوه هم هم ٭ وتخريج البيت على نحو هذا ، وقيل : (من) زائدة ، وقد أجاز بعض النحاة زيادة الاسماء ، والكسائى زيادة (من) الموصولة ، و ـ جعل ـ من ذلك

وكفى بنا فضلا على من غيرنا … حب النبى محمد إيانا

وبعضهم استشكل القراءة المشهورة أيضا بأن ـ الذين ـ أعيان و (من قبلكم) ناقص ليس فى الاخبار به عنها فائدة، فكذلك الوصل به إلا على تأويل وتأويله أن ظرف الزمان إذا وصف لفظا أو تقديراً مع القرينة صح الاخبار والوصل به تقول نحن: فى يوم طيب، و ـ ما ـ هنا فى تقدير ـ والذين ـ كانوا من زمان قبل زمانكم، وقدر أبو البقاء ـ والذين خلقهم ـ من قبل خلقكم فحذف الفعل الذى هو صلة وأقيم متعلقه مقامه فتدبر ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٢١ ﴾ ـ لعل ـ فى المشهور موضوعة للترجى وهو الطمع فى حصول أمر محبوب ممكن الوقوع والاشفاق وهو توقع مخوف ممكن، والظاهر التقابل فتكون مشتركة، وذكر الرضى إنها للترجى وهو ارتقاب شىء لا وثوق بحصوله فيدخل فيه الطمع والاشفاق، والذى يميل إليه القلب ماذكره بعض المحققين إنها لانشاء توقع أمر متردد بين الوقوع وعدمه مع رجحان الاول ، إما محبوب فيسمى رجاء أو مكروه فيسمى إشفاقا وذلك قد يعتبر تحققه بالفعل إما من جهة المتكلم ـ وهو الشائع ـ لان معانى الانشاآت قائمة به . وإما من جهة المخاطب تنزيلا له منزلة المتكلم فى التلبس التام بالكلام الجارى بينهما، ومنه (لعله يتذكر أو يخشى) وقد يعتبر تحققه بالقوة بضرب من التجوز إيذانا بأن ذلك الامر فى نفسه مئنة للتوقع متصف بحيثية مصححة له من غير أن يعتبر هناك توقع بالفعل من متوقع أصلا . فى الآية الكريمة ـ إن جعلت الجملة حالا

من مفعول خلقكم وما عطف عليه بطريق تغليب المخاطبين على الغائبين لأنهم المأمورون بالعبادة ـ امتنع حمل ـ لعل ـ على حقيقتها لا بالنظر إلى المتكلم لاستحالة الترجى على عالم الغيب والشهادة الفاعل لما يشاء ، ولا بالنظر إلى المخاطبين لأنهم حين الخلق لم يكونوا عالمين فكيف يتصور الرجاء منهم ؟! ولا يجوز جعلها حالا مقدرة لأن المقدر حال الخلق التقوى لا رجاؤها فلا بد أن يحمل على المعنى المجازى بأن يشبه طلب التقوى منهم بعد اجتماع أسبابه ودواعيه بالترجى فى أن متعلق كل واحد منهما مخير بين أن يفعل وأن لا يفعل مع رجحان ما بجانب الفعل فيستعمل كلمة ـ لعل ـ الموضوع له فيه فيكون استعارة تبعية أو تشبه صورة منتزعة من حال خالقهم بالقياس اليهم بعد أن مكنهم على التقوى وتركها مع رجحانها منهم بحال المرتجى بالقياس إلى المرتجى منه القادر على المرتجى ، وتركه مع رجحان وجوده فيكون استعارة تمثيلية إلا أنه ذكر من المشبه به ما هو العمدة فيه أعنى كلمة ـ لعل ـ أو تشبه ذواتهم بمن يرجى منه التقوى فيثبت له بعض لوازمه أعنى الرجاء فيكون استعارة بالكناية ، وجعل المشبه إرادته تعالى فى الاستعارة والتمثيل نزغة اعتزالية مؤسسة على القاعدة القائلة بجواز تخلف المراد عن إرادته تعالى شأنه وبعضهم (١) قال بالترجى هنا إلا أنه ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما كما فى قوله تعالى : (فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك) لأنه لما ولد كل مولود على الفطرة كان بحيث أن تأمله متأمل توقع منه رجاء أن يكون متقياً وليس بالبعيد، وإن جعلت حالا من فاعل (خلقكم) امتنعت الحقيقة أيضاً وتعينت بعض الوجوه، وإن جعلت حالا من ضمير (اعبدوا) جاز إبقاء الترجى على حقيقته مصروفا إلى المخاطبين ـ أى راجين التقوى ـ والمراد بها حينئذ منتهى درجات السالكين وهو طرح الهوى ونبذ السوى والفوز بالمحبوب الأعلى وفى ذلك غاية المبتغى والعروج فوق سدرة المنتهى . وقد شاع ذلك عند الأقصى والأدنى وبذلك يصح الترغيب ويندفع ما قيل إن اللائق بالبلاغة القرآنية أن يعتبر من أول الأمر غاية عبادتهم وما هو لذة لهم ـ أعنى الثواب ـ لا ما يشق عليهم وهو التقوى وإن كان مفضيا اليه ووجه الدفع ظاهر، وما قاله المولى التفتازانى ـ من أن تقييد العبادة بترجى التقوى ليس له كثير معنى إنما المناسب تقييدها بالتقوى أو اقترانها برجاء ثوابها ـ يدفعه أن فى الترجى تنبيها على أن العابد ينبغى أن لا يفتر فى عبادته ويكون ذا خوف ورجاء، نعم قالوا: الحال قيد لعاملها وهو هنا الامر ، فان قلنا: إنه أعم من الوجوب فلا إشكال، وإن قلنا: إنه حقيقة فى الوجوب اقتضى وجوب الرجاء المقيد به العبادة المأمور بها ولعله ليس بواجب والقول بأنه يقتضى وجوب المقيد دون القيد فيه كلام فى الاصول لا يخفى على ذويه . وما أورد من أنه يلزم على هذا الوجه التوسط بين العصا ولحائها ، فان الذى جعل لكم الارض موصول بربكم صفة له ـ يجاب عنه أن القطع يهون الفصل وإن كان هناك اتصال معنوى، وإن جعل (الذى جعل) مبتدأ ـ خبره لا تجعلوا ـ كاد يزول الاشكال ويرتفع المقال، ومع هذا لا شك فى مرجوحية هذا الوجه وإن أشعر كلام مولانا البيضاوى بأرجحيته، ثم لا يبعد أن يقال: إن المعنى فى الآية على التعليل إما لان ـ لعل ـ تجىء بمعنى كى كما ذهب اليه ابن الانبارى وغيره (٢) واستشهدوا بقوله :

فقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا نكف ووثقتم (٣) لنا كل موثق

أو لانها تجىء للاطماع فيكنى به بقرينة المقام عن تحقق ما بعدها على عادة الكبراء، ثم يتجوز به عن كل متحقق

---

(١) اى ابن عطية اه منه (٢) قطرب وابن كيسان اه منه (٣) فان قوله: ووثقتم الخ يقتضى عدم التردد فى الوقوع كما فى الترجى وبهذا يتعين أنها بمعنى كى فليفهم اه منه

كتحقق العلة سواء كان معه إطماع أم لا على ماقيل . ولا يرد أن تعليل الخلق وهو فعله تعالى مما لم يجوزه أكثر الأشاعرة حيث منعوا تعليل أفعاله سبحانه بالأغراض لئلا يلزم استكماله -عز شأنه- بالغير وهو محال لأنا نقول الحق الذى لامحيص عنه أن أفعاله تعالى معللة بمصالح العباد مع أنه سبحانه لايجب عليه الأصلح، ومن أنكر تعليل بعض الأفعال -لاسيما الأحكام الشرعية كالحدود- فقد كاد أن ينكر النبوة كما قاله مولانا صدر الشريعة، والوقوف على ذلك فى كل محل مما لا يلزم، على أن بعضهم يجعل الخلاف فى المسألة لفظياً لأن العلة إن فسرت بما يتوقف عليه ويستكمل به الفاعل امتنع ذلك فى حقه سبحانه، وإن فسرت بالحكمة المقتضية للفعل ظاهراً مع الغنى الذاتى فلا شبهة فى وقوعها ولا ينكر ذلك إلا جهول أو معاند، وإنما لم يقل سبحانه فى النظم تعبدون لأجل -اعبدوا- أو اتقوا لأجل تتقون ليتجاوب طرفاه مع اشتماله على صنعة بديعة من رد العجز على الصدر لأن التقوى قصارى أمر العابد فيكون الكلام أبعث على العبادة وأشد إلزاما كذا قيل، وفى القلب منه شىء، وسبب حذف مفعول (تتقون) مما لا يخفى، وابن عباس رضى الله تعالى عنه يقدره -الشرك- والضحاك -النار- وأظنك لاتقدر شيئا، ولما أمر سبحانه المكلفين بعبادة الرب الواجد لهم -ووصفه بما وصفه، ومعلوم أن الصفة آلة لتمييز الموصوف عما عداه وأن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية- أشعرت الآية أن طريق معرفته تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه العبادة النظر فى صنعه، ولما كان التربية والخلق اللذان نيط بهما العبادة سابقين على طلبها فهم أن العبد لا يستحق ثوابا حيث أنعم عليه قبل العبادة بما لايحصى مما لاتفى الطاقة البشرية بشكره ولا تقاوم عبادته عشر عشره، واستدل بالآية من زعم أن التكليف بالمحال واقع حيث أمر سبحانه بعبادته من آمن به ومن كفر بعد إخباره عنهم أنهم لايؤمنون وأنهم عن ضلالتهم لا يرجعون، وقد تقدم الكلام فى ذلك فارجع إليه ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً ﴾ الموصول إما منصوب على أنه نعت -ربكم- أو بدل منه أو مقطوع بتقدير أخص أو أمدح وكونه مفعول تتقون -كما قاله أبو البقاء- إعراب غث ينزه القرآن عنه، وكونه نعت الأول يرد عليه أن النعت لا ينعت عند الجمهور إلا فى مثل ياأيها الفارس ذو الجمة، وفيه أيضا غير مجمع عليه، وإما مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره جملة (فلا تجعلوا) والفاء قد تدخل فى خبر الموصول بالماضى كقوله تعالى: (إن الذين فتنوا المؤمنين) إلى قوله تعالى: (فلهم عذاب جهنم) والاسم الظاهر يقوم مقام الرابط عند الاخفش والانشاء يقع خبراً بالتأويل المشهور، ومع هذا كله الاولى ترك ماأوجبه وأبرد من يخ قول من زعم أنه مبتدأ خبره (رزقا لكم) بتقدير يرزق، و(جعل) بمعنى صير والمنصوبان بعده مفعولاه، وقيل: بمعنى أوجدوا انتصاب الثانى على الحالية أى أوجد الارض حالة كونها مفترشة لكم فلا تحتاجون للسعى فى جعلها كذلك، ومعنى تصييرها (فراشا) أى كالفراش فى صحة القعود والنوم عليها أنه سبحانه جعل بعضها بارزاً عن الماء مع أن مقتضى طبعها أن يكون الماء محيطا بأعلاها لثقلها وجعلها متوسطة بين الصلابة واللين ليتيسر التمكن عليها بلا مزيد كلفة، فالتصيير باعتبار أنه لما كانت قابلة لما عدا ذلك فكأنه نقلت منه، وإن صح مانقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما -أن الارض خلقت قبل خلق السماء غير مدحوة فدحيت بعد خلقها ومدت- فأمر التصيير حينئذ ظاهر إلا أن كل الناس غير عالمين به، والصفة يجب أن تكون معلومة للمخاطب والذهاب إلى الطوفان، واعتبار التصيير بالقياس إليه من اضطراب أمواج الجهل ولا ينافى كرويتها كونها (فراشا) لان الكرة إذا عظمت كان كل قطعة منها كالسطح فى افتراشه كما لايخفى . وعبر سبحانه هنا -بجعل- وفيما تقدم -بخلق- لاختلاف المقام أو تفننا فى التعبير كما فى قوله تعالى : (خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) وتقديم المفعول الغير الصريح

لتعجيل المسرة ببيان كون مايعقبه من منافع المخاطبين أو للتشويق إلى ما يأتى بعده لاسيما بعد الاشعار بمنفعته فيتمكن عند وروده فضل تمكن، أو لما فى المؤخر وماعطف عليه من نوع طول فلو قدم لفات تجاوب الأطراف، واختار سبحانه لفظ ـ السماء ـ على السموات موافقة للفظ ـ الأرض ـ وليس فى التصريح بتعددها هنا كثير نفع، ومع هذا يحتمل أن يراد بها مجموع السموات، وكل طبقة وجهة منها، والبناء فى الأصل مصدر أطلق على المبنى بيتاً كان (١) أو قبة أو خباء أو طرافا، ومنه بنى بأهله أو على أهله خلافا للحريرى لأنهم كانوا إذا تزوجوا ضربوا خباء جديداً ليدخلوا على العروس فيه، والمراد بكون (السماء بناء) أنها كالقبة المضروبة أو أنها كالسقف للأرض، ويقال لسقف البيت بناء، وروى هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقدم سبحانه حال الأرض لما أن احتياجهم إليها وانتفاعهم بها أكثر وأظهر، أو لأنه تعالى لما ذكر خلقهم ناسب أن يعقبه بذكر أول مايحتاجون بعده وهو المستقر أو ليحصل العروج من الأدنى إلى الأعلى، أو لأن خلق الأرض متقدم على خلق السماء ـ كما يدل عليه ظواهر كثير من الآيات ـ أو لأن الأرض لكونها مسكن النبيين ومنها خلقوا أفضل من السماء، وفى ذلك خلاف مشهور، وقرأ يزيد الشامى بساطاً، وطلحة مهاداً وهى نظائر، وأدغم أبو عمرو لام ـ جعل ـ فى لام ـ لكم ـ

﴿ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ﴾ عطف على ـ جعل ـ و (من) الأولى للابتداء متعلقة بأنزل أو بمحذوف وقع حالا من المفعول وقدم عليه للتشويق على الأول مع مافيه من مزيد الانتظام مع مابعد، أو لأن السماء أصله ومبدؤه ولتتأتى الحالية على الثانى إذ لو قدم المفعول ـ وهو نكرة ـ صار الظرف صفة، وذكر فى البحر أن (من) على هذا للتبعيض أى من مياه السماء وهو كما ترى. والمراد من السماء جهة العلو أو السحاب وإرادة الفلك المخصوص بناء ـ على الظواهر ـ غير بعيدة نظراً إلى قدرة الملك القادر جل جلاله وسمت عن مدارك العقل أفعاله، إلا أن الشائع أن الشمس إذا سامتت بعض البحار والبرارى أثارت من البحار بخاراً رطبا ومن البرارى يابسا، فاذا صعد البخار إلى طبقة الهواء الثالثة تكاثف فان لم يكن البرد قويا اجتمع وتقاطر لثقله بالتكاثف، فالمجتمع سحاب والمتقاطر مطر، وإن كان قويا كان ثلجا وبرداً، وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا

وفى كل شىء له آية تدل على أنه واحد

وعلى هذا يراد بالنزول من السماء نشوؤه من أسباب سماوية وتأثيرات أثيرية فهى مبدأ مجازى له، على أن من انجاب عن عين بصيرته سحاب الجهل رأى أن كل ما فى هذا العالم السفلى نازل من عرش الارادة وسماء القدرة حسبما تقتضيه الحكمة بواسطة أو بغير واسطة كما يشير إليه قوله تعالى: (وإن من شىء إلا عندنا خزائنه وماننزله إلا بقدر معلوم) بل من علم أن الله سبحانه فى السماء ـ على المعنى الذى أراده وبالوصف الذى يليق به مع التنزيه اللائق بجلال ذاته تعالى ـ صح له أن يقول: إن ما فى العالمين من تلك السماء، ونسبة نزوله إلى غيرها أحيانا لاعتبارات ظاهرة وهى راجعة إليه فى الآخرة ـ والماء ـ معروف، وعرفه بعضهم بأنه جوهر سيال به قوام الحيوان ووزنه فعل وألفه منقلبة عن واو وهمزته بدل من هاء كما يدل عليه مويه ومياه وأمواه وتنوينه للبعضية، وخصه سبحانه بالنزول من السماء فى كثير من الآيات تنويهاً بشأنه لكثرة منفعته ومزيد بركته، و (من) الثانية إما للتبعيض إذ كم من ثمرة لم تخرج بعد ـ فرزقا ـ حينئذ بالمعنى المصدرى مفعول له ـ لأخرج ـ و (لكم) ظرف لغو مفعول به

(١) فى الكشف الأول من الشعر، والثانى من ابن، والثالث من وبر أو صوف، والرابع من ادم. وفى الثانى نظر وإن ذكره ابن السكيت فليراجع اه منه

لرزق أى أخرج شيئا (من الثمرات) أى بعضها لأجل أنه رزقكم . وجوّز أن يكون بعض الثمرات مفعول أخرج، ورزقا بمعنى مرزوقا حالا من المفعول أو نصبا على المصدر لأخرج ، وإما للتبيين - فرزق - بمعنى مرزوق مفعول لأخرج و (لكم) صفته ، وقد كان (من الثمرات) صفته أيضا إلا أنه لما قدم صار حالا على القاعدة فى أمثاله ، وفى تقديم البيان على المبين خلاف، فجوزه الزمخشرى والكثيرون ، ومنعه صاحب الدر المصون وغيره ، واحتمال جعلها ابتدائية - بتقدير من ذكر الثمرات أو تفسير الثمرات بالبذر - تعسف لاثمرة فيه، وأل فى (الثمرات) إما للجنس أو للاستغراق وجعلها له ، (ومن) زائدة ليس بشىء لأن زيادة (من) فى الايجاب - وقبل - معرفة مما لم يقل به إلا الاخفش ، ويلزم من ذلك أيضا أن يكون جميع (الثمرات) التى أخرجت رزقا لنا ، وكم شجرة أثمرت مالا يمكن أن يكون رزقا (١) وأتى بجمع القلة مع أن الموضع موضع الكثرة فكان المناسب لذلك من الثمار للايماء إلى أن ما برز فى رياض الوجود بفيض مياه الجود كالقليل بل أقل قليل بالنسبة لثمار الجنة، ولما ادخر فى ممالك الغيب أو للاشارة إلى أن أجناسها من حيث أن بعضها يؤكل كله وبعضها ظاهره فقط وبعضها باطنه فقط ، المشير ذلك إلى ما يشير قليلة لم تبلغ حد الكثرة، وماذكر الامام البيضاوى وغيره من أنه ساغ هذا الجمع هنا لأنه أراد بالثمرات جمع ثمرة أريد بها الكثرة كالثمار مثلها فى قولك : أدركت ثمرة بستانك، وليست التاء للوحدة الحقيقية بل للوحدة الاعتبارية ، ويؤيده قراءة ابن السميقع من الثمرة أو لأن الجموع يتعاور بعضها موقع بعض كقوله تعالى : (كم تركوا من جنات) و (ثلاثة قروء) أو لأنها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة لايخلو صفاؤه عن كدر كما يسفر عنه كلام الشهاب ، وإذا قيل : بأن جمع السلامة المؤنث والمذكر موضوع للكثرة أومشترك - والمقام يخصصه بها - اندفع السؤال وارتفع المقال إلا أن ذلك لم يذهب إليه من الناس إلا قليل، والباء من (به) للسببية ، والمشهور عند الاشاعرة أنها سببية عادية فى أمثال هذا الموضع فلا تأثير للماء عندهم أصلا فى الاخراج بل ولا فى غيره وإنما المؤثر هو الله تعالى عند الأسباب لابها لحديث الاستكمال بالغير ، قالوا : ومن اعتقد أن الله تعالى أودع قوة الرى فى الماء مثلا فهو فاسق وفى كفره قولان ، وجمع على كفره كمن قال : إنه مؤثر بنفسه فيجب عندهم أن يعتقد المكلف أن الرى جاء من جانب المبدأ الفياض بلا واسطة وصادف مجيئه شرب الماء من غير أن يكون للماء دخل فى ذلك بوجه من الوجوه سوى الموافقة الصورية، والفقير لاأقول بذلك ولكنى أقول : إن الله سبحانه ربط الاسباب بمسبباتها شرعا وقدراً ، وجعل الاسباب محل حكمته فى أمره الدينى الشرعى وأمره الكونى القدرى ومحل ملكه وتصرفه ، فانكار الاسباب والقوى جحد للضروريات وقدح فى العقول والفطر ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء ، فقد جعل الله - تعالى شأنه - مصالح العباد فى معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب والحدود والكفارات والاوامر والنواهى والحل والحرمة كل ذلك مرتبطا بالاسباب قائما بها بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، والقرآن مملوء من إثبات الاسباب، ولو تتبعنا ما يفيد ذلك من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع حقيقة لامبالغة ، ويالله تعالى العجب إذا كان الله خالق السبب والمسبب وهو الذى جعل هذا سببا لهذا ، والاسباب والمسببات طوع مشيئته وقدرته منقادة ، فأى قدح يوجب

---

(١) وقد نص على إفادة الجمع السالم المذكر والمؤنث القلة ابن الدباح فقال :

بأفعل وبأفعال وأفعلة ... وفعلة يعرف الادنى من العدد
وسالم الجمع أيضا داخل معها ... وذلك الحكم فاحفظها ولاتزد ... اه منه

ذلك فى التوحيد وأى شرك يترتب عليه ؟! نستغفر الله تعالى مما يقولون، فالله عز وجل يفعل بالاسباب التى اقتضتها الحكمة مع غناه عنها كما صح أن يفعل عندها لا بها ، وحديث الاستكمال يرده أن الاستكمال إنما يلزم لو توقف الفعل على ذلك السبب حقيقة واللازم باطل لقوله تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) فالاسباب مؤثرة بقوى أودعها الله تعالى فيها ولكن باذنه وإذا لم يأذن وحال بينها وبين التأثير لم تؤثر كما يرشدك إلى ذلك قوله تعالى : (وماهم بضارين به من أحد إلا باذن الله) ولو لم يكن فى هذه الاسباب قوى أودعها العزيز الحكيم لما قال سبحانه : (يانار كونى برداً وسلاماً على إبراهيم) إذ ما الفائدة فى القول وهى ليس فيها قوة الاحراق وإنما الاحراق منه تعالى بلا واسطة ولو كان الامر كما ذكروا لكان للنار أن تقول : إلهى ما أودعتنى شيئا ولا منحتنى قوة وما أنا إلا كيد شلاء صحبتها يد صحيحة تعمل الاعمال وتصول وتجول فى ميدان الافعال أفيقال لليد الشلاء لا تفعلى وفى ذلك الميدان لا تنزلى ولا يقال ذلك لليد الفعالة وهى الحرية بتلك المقالة ، ولا أظن الاشاعرة يستطيعون لذلك جوابا ولا أراهم يبدون فيه خطابا ، وهذا الذى ذكرناه هو ماذهب إليه السلف الصالح وتلقاه أهل الله تعالى بالقبول ، ولا يوقعنك فى شك منه نسبته المعتزلة فانهم يقولون أيضا لا إله إلا الله أفتشك فيها لأنهم قالوها معاذ الله تعالى من التعصب فالحكمة ضالة المؤمن والحق أحق بالاتباع والله تعالى يقول الحق وهو يهدى السبيل ×

﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا ﴾ نهى معطوف على ـ اعبدوا ـ مترتب عليه فكأنه قيل : إذا وجب عليكم عبادة ربكم فلا تجعلوا لله نداً وأفردوه بالعبادة إذ لا رب لكم سواه وإيقاع الاسم الجليل موقع الضمير لتعيين المعبود بالذات بعد تعيينه بالصفات وتعليل الحكم بوصف الالوهية التى عليها يدور أمر الواحدانية واستحالة الشركة والايذان باستتباعها لسائر الصفات ؛ وقيل : لفظ الرب مستعمل فى المفهوم الكلى . والله علم للجزئى الحقيقى الواجب الوجود تعالى شأنه فلا يكون من وضع المظهر موضع المضمر، وحينئذ يظهر الفرق بين هذه الآية الكريمة ـ حيث علق العبادة بصفة الربوبية فالمناسب الفاء ـ وبين قوله تعالى: (اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا) حيث علق العبادة وعدم الشرك بذاته تعالى فالمناسب الواو ، فلا يرد أن المناسب على هذا الواو كما فى الآية الثانية أونفى منصوب باضمار ـ أن ـ جواب للامر كما قاله مولانا البيضاوى ؛ واعترض بأنه يأباه إن ذلك فيما يكون الاول سببا للثانى ، ولا ريب فى أن العبادة لا تكون سببا للتوحيد الذى هو أصلها ومنشؤها، وأجيب بأن عبادته تعالى أساسها التوحيد وعدم الاشراك به، وأما عبادة الرب فليس أصلها عدم الاشراك بذاته تعالى بل من متفرعاته ، والحق أن الآية تضمنت عبادة رب موصوف بما يجعله كالمشاهد من خلقه لهم ولاصولهم وإبداع الكائنات العظيمة والتفضل بافاضة النعم الجسيمة فدلت عليه دلالة عرفتهم به ، فمحصلها اعبدوا الله تعالى الذى عرفتموه معرفة لا مرية فيها ، ولا شك فى أن العبادة والمعرفة سبب لعدم الاشراك إذ من عرف الله تعالى لا يسوى به سواه، فالذى سول للمعترض النظر للعبادة وقطع النظر عن المعرفة ، ويحتمل أن يكون متعلقاً بلعل فينصب الفعل نصب (فأطلع) على قراءة جعفر من (لعلى أبلغ الاسباب) الخ على رأى (١) إلحاقا بالاشياء الستة لانها غير موجبة لحصول ما يتضمنها فتكون كالشرط فى عدم التحقق، والقول بالالحاق لها بايت ـ تنزيلا للمرجو منزلة المتمنى فى عدم الوقوع ـ يؤول إلى هذا إن أريد بعدم الوقوع عدمه فى حال الحكم لا لاستحالته، والمعنى خلقكم لتتقوا وتخافوا عقابه

---

(١) فانه قيل : بعطف أطلع على معنى (لعلى أبلغ) لانه بمعنى أن أبلغ ، ويحتمل أنه عطف على الاسباب على حد

ولبس عباءة وتقر × اه منه

فلا تشبهوه بخلقه فافهم، ويحتمل أن تكون الفاء زائدة مشعرة بالسببية وجملة النهى ـ بتأويل القول ـ خبر عن الذى على جعله مبتدأ، وقيل: الجملة متعلقة بالذى، والفاء جزاء شرط محذوف، والمعنى هو الذى (جعل لكم) ماذكر من النعم المتكاثرة، وإذا كان كذلك (فلا تجعلوا) الخ، والجعل هنا بمعنى التصيير وهو كما يكون بالفعل نحو ـ صيرت الحديد سيفا، ومنه ماتقدم على وجه ـ يكون بالقول والعقد ـ والانداد ـ جمع ند ـ كعدل وأعدال أو نديد ـ كيتيم وأيتام ـ والند مثل الشيء الذى يضاده ويخالفه فى أموره وينافره ويتباعد عنه وليس من الاضداد على الاصح، وأصله من ند ندوداً إذا نفر، وقيل: الند المشارك فى الجوهرية فقط، والشكل المشارك فى القدر والمساحة، والشبه المشارك فى الكيفية فقط، والمساوى فى الكمية فقط، والمثل عام فى جميع ذلك، وفى تسمية مايعبده المشركون من دون الله (أنداداً) والحال أنهم مازعموا أنها تماثله فى ذاته تعالى وصفاته ولا تخالفه فى أفعاله. وإنما عبدوها ـ لتقربهم إليه سبحانه زلفى ـ إشارة إلى استعارة تهكمية حيث استعير النظير المصادر للمناسب المقرب كما استعير التبشير للانذار والاسد للجبان، وإن أريد بالند النظير مطلقا لم يكن هناك تضاد وإنما هو من استعارة أحد المتشابهين للآخر، فان المشركين جعلوا الاصنام ـ بحسب أفعالهم وأحوالهم ـ مماثلة له تعالى فى العبادة، وهى خطة شنعاء وصفة حمقاء فى ذكرها مايستلزم تحميقهم والتهكم بهم، ولعل الاول أولى، وفى الاتيان بالجمع تشنيع عليهم حيث جعلوا (أنداداً) لمن يستحيل أن يكون له ند واحد، ولله در موحد الفترة زيد بن عمر بن نفيل رضى الله تعالى عنه حيث يقول فى ذلك:

أرباً واحـــداً أم ألف رب ... أدين إذا تقسمت الامور
تركت اللات والعزى جميعا ... كذلك يفعل الرجل البصير

﴿ وأنتم تعلمون ٢٢ ﴾ حال من ضمير (لاتجعلوا) والمفعول مطروح ـ أى وحالكم أنكم من أهل العلم والمعرفة والنظر وإصابة الرأى ـ فاذا تأملتم أدنى تأمل علمتم وجود صانع يجب توحيده فى ذاته وصفاته لا يليق أن يعبد سواه، أو مقدر حسبما يقتضيه المقام ويسد مسد مفعولى العلم، أى (تعلمون) انه سبحانه لايماثله شىء، أو أنها لاتماثله ولاتقدر على مثل مايفعله، والحال على الوجه الاول للتوبيخ أو التقييد إذ العلم مناط التكليف ولا تكليف عند عدم الاهلية، وعلى الوجه الثانى للتوبيخ لاغير لان قيدا الحكم تعليق العلم بالمفعول، ومناط التكليف العلم فقط والتوبيخ ـ باعتبار بعض أفراد المخاطبين بالنهى بناء على عموم الخطاب حسبما مر فى الامر ـ فلا يستدعى تخصيص الخطاب بالكفرة على أنه لاباس بالتخصيص بهم أمراً ونهيا بل قيل: إنه أولى للخلاص من التكلف وحسن الانتظام إذ لا محيص فى ظاهر آية التحدى من تجريد الخطاب وتخصيصه بالكفرة مع مافيه من رباء محل المؤمنين ورفع شأنهم عن حيز الانتظام فى سلك الكفرة اللئام والايذان بأنهم مستمرون على الطاعة والعبادة مستغنون فى ذلك عن الامر والنهى فتأمل.

وقد تضمنت هذه الآيات من بدائع الصنعة ودقائق الحكمة وظهور البراهين ما اقتضى أنه تعالى المنفرد بالايجاد المستحق للعبادة دون غيره من الانداد التى لاتخلق ولا ترزق وليس لها نفع ولاضر (ألا لله الخلق والامر) ومن باب الاشارة أنه تعالى مثل البدن بالارض، والنفس بالسماء، والعقل بالماء، وما أفاض على القوابل من الفضائل العلمية والعملية المحصلة بواسطة استعمال العقل والحس، وازدواج القوى النفسانية والبدنية بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماوية الفاعلة والارضية المنفعلة باذن الفاعل المختار، وقد يقال: إنه تعالى لما امتن عليهم بأنه سبحانه ـ خلقهم والذين من قبلهم ـ ذكر مايرشدهم إلى معرفة كيفية خلقهم فجعل الأرض التى هى فراش مثل الأم التى يفترشها الرجل، وهى أيضا تسمى فراشا، وشبه السماء التى علت على الأرض بالأب الذى يعلو على الأم ويغشاها، وضرب

الماء النازل من السماء مثلا للنطفة التى تنزل من صلب الاب وضرب مايخرج من الارض من الثمرات مثلا للولد الذى يخرج من الأم، كل ذلك ليؤنس عقولهم ويرشدها إلى معرفة كيفية التخليق ويعرفها أنه الخالق لهذا الولد والمخرج له من بطن أمه كما أنه الخالق للثمرات ومخرجها من بطون أشجارها ومخرج أشجارها من بطن الارض، فاذا وضح ذلك لهم أفردوه بالألوهية وخصوه بالعبادة وحصلت لهم الهداية :

تأمل فى رياض الارض وانظر إلى آثار ماصنع المليك
عيون من لجين شاخصات على أهدابها ذهب سبيك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ لما قرر سبحانه أمر توحيده بأحسن أسلوب عقبه بما يدل على تصديق رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم، والتوحيد والتصديق توأمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، فالآية وإن سيقت لبيان الاعجاز إلا أن الغرض منه إثبات النبوة، وفى التعقيب إشارة إلى الرد على التعليمية الذين جعلوا معرفة الله تعالى مستفادة من معرفة الرسول، والحشوية القائلين بعدم حصول معرفته سبحانه إلا من القرآن والاخبار، والعطف إما على قوله تعالى : (اعبدوا ربكم) أو على (لاتجعلوا) وتوجيه الربط بأنه لما أوجب سبحانه وتعالى العبادة ونفى الشرك - بازاء تلك الآيات والانقياد لها لا يمكن بدون التصديق بأنها من عنده سبحانه - أرشدهم بما يوجب هذا العلم، ولذا لم يقل جل شأنه - وإن كنتم فى ريب من رسالة عبدنا - غير وجيه إذ يصير عليه البرهان العقلى سمعيا ولو أريد ذلك لكفى - اعبدوا، ولا تشركوا - من دون تفصيل الادلة الانفسية والآفاقية ، والظاهر أن الخطاب هنا للكفار وهو المروى عن الحسن، وقيل لليهود: لما أن سبب النزول - كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - أنهم قالوا هذا الذى يأتينا به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لا يشبه الوحى (وإنا لفى شك منه) وقيل: هو على نحو الخطاب فى (اعبدوا) وكلمة (إن) إما للتوبيخ على الارتياب وتصوير أنه مما لا ينبغى أن يثبت إلا على سبيل الفرض لاشتمال المقام على مايزيله، أو لتغليب - من لا - قطع بارتيابهم على من سواهم، أو لان البعض لما كان مرتابا والبعض غير مرتاب جعل الجميع - كأنه لا قطع بارتيابهم ولا بعدمه - وجعلها بمعنى إذ كما ادعاه بعض المفسرين - خلاف مذهب المحققين - وإيراد كلمة - كان - لابقاء معنى المضى فانها لتمحضها للزمان لا تقلبها - ان - إلى معنى الاستقبال - كما ذهب اليه المبرد وموافقوه - والجمهور على أنها كسائر الأفعال الماضية، وقدر بعضهم بينها وبين إن يكن، أو تبين مثلا . ولا يميل اليه الفؤاد، وتنكير الريب للاشعار بأن حقه - إن كان - أن يكون ضعيفا قليلا لسطوع ما يدفعه وقوة مايزيله، وجعله ظرفا - بتنزيل المعانى منزلة الاجرام واستقرارهم فيه وإحاطته بهم - لا ينافى اعتبار ضعفه وقلته لما أن مايقتضيه ذلك هو دوام ملابستهم به لا قوته وكثرته، و (من) ابتدائية صفة (ريب) ولا يجوز أن تكون للتبعيض وحملها على السببية ربما يوهم كون المنزل محلا للريب وحاشاه، و (ما) موصولة كانت أو موصوفة عبارة عن الكتاب ، وقيل : عن القدر المشترك بينه وبين أبعاضه . ومعنى كونهم فى - ريب منه - ارتيابهم فى كونه وحيا من الله تعالى شأنه، والتضعيف فى (نزلنا) للنقل وهو المرادف للهمزة، ويؤيد ذلك قراءة زيد بن قطيب - أنزلنا - وليس التضعيف هنا دالا على نزوله منجما ليكون إيثاره على الانزال لتذكير منشأ ارتيابهم فقد قالوا : (لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) وبناء التحدى عليه إرخاء للعنان كما ذهب اليه الكثير (١) ممن يعقد عند

(١) الزمخشرى ، والبيضاوى ، وأبو السعود ، وغيرهم اه منه

ذ كرهم الخناصر لأن ذلك قول بدلالة التضعيف على التكثير وهو إنما يكون غالبا (١) فى الافعال التى تكون قبل التضعيف متعدية نحو ـ فتحت وقطعت ـ و ـ نزلنا ـ لم يكن معتديا قبل، وأيضاً التضعيف الذى يراد به التكثير إنما يدل على كثرة وقوع الفعل وأما على أنه يجعل اللازم متعديا فلا، والفعل هنا كان لازما فكون التعدى مستفاداً من التضعيف دليل على أنه للنقل لا للتكثير، وأيضا لو كان نزل مفيداً للتنجيم لاحتاج قوله تعالى: (لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) إلى تأويل لمنافاة العجز الصدر، وكذا مثل (لولا نزل عليه آية) (ولنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا) وقد قرئ بالوجهين فى كثير مما لا يمكن فيه التنجيم والتكثير وجعل هذا غير التكثير المذكور فى النحو وهو التدريج بمعنى الاتيان بالشىء قليلا قليلا كما ذكروه فى تسللوا حيث فسروه بأنهم يتسللون قليلا قليلا قالوا. ونظيره تدرج وتدخل ونحوه ـ رتبه ـ أى أتى به رتبة رتبة ولم يوجد غير ذلك، فحينئذ تكون صيغة فعل بعد كونها للنقل دالة على هذا المعنى إما مجازاً أو اشتراكا فلا يلزم اطراده بعيد لا سيما مع خفاء القرينة، وفى تعدى ـ نزل ـ بعلى إشارة إلى استعلاء المنزل على المنزل عليه وتمكنه منه وأنه صار كاللابس له بخلاف إلى إذ لا دلالة لها على أكثر من الانتهاء والوصول. وفى ذكره صلى الله تعالى عليه وسلم ـ بعنوان العبودية مع الاضافة إلى ضمير الجلالة ـ تنبيه على عظم قدره وإختصاصه به وانقياده لأوامره، وفى ذلك غاية التشريف والتنويه بقدره صلى الله تعالى عليه وسلم

لا تدعنى إلا بيا عبدها فانه أشرف أسمائى

وقرىء ـ عبادنا ـ فيحتمل أنه أريد بذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأمته لأن جدوى المنزل والهداية الحاصلة به لا تختص بل يشترك فيها المتبوع والتابع فجعل كأنه نزل عليهم، ويحتمل أنه أريد به النبيون الذين أنزل عليهم الوحى والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم أول مقصود وأسبق داخل لأنه الذى طلب معاندوه بالتحدى فى كتابه، وفيه إيذان بأن الارتياب فيه ارتياب فيما أنزل من قبله لكونه مصدقا له ومهيمنا عليه، وبعضهم (٢) جعل الخطاب على هذا لمنكرى النبوات الذين حكى الله تعالى عنهم بقوله: (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء) وفى الآية التفات من الغائب إلى ضمير المتكلم وإلا لقال سبحانه ـ مما نزل على عبده .. لكنه عدل سبحانه إلى ذلك تفخيما للمنزل أو المنزل عليه لا سيما وقد أتى ـ بنا ـ المشعرة بالتعظيم التام وتفخيم الأمر رعاية لرفعة شأنه عليه الصلاة والسلام، والفاء من (فأتوا) جوابية وأمر السببية ظاهر، والأمر من باب التعجيز وإلقام الحجر كما فى قوله تعالى: (فأت بها من المغرب) وهو من الاتيان بمعنى المجىء بسهولة كيفما كان، ويقال فى الخير والشر والاعيان والاعراض، ثم صار بمعنى الفعل والتعاطى كما (لا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى) وأصل (فأتوا) فأتيوا فأعل الاعلال المشهور، وأتى شذوذاً حذف الفاء فقيل (ت وتوا) والتنوين فى سورة للتنكير أى ائتوا بسورة ما وهى القطعة من القرآن التى أقلها ثلاث آيات، وفيه من التبكيت والتخجيل لهم فى الارتياب ما لا يخفى.

و (من مثله) إما أن يكون ظرفا مستقراً صفة لسورة والضمير راجع إما ـ لما ـ التى هى عبارة عن المنزل أو للعبد وعلى الاول يحتمل أن تكون من للتبعيض أو للتبيين، والاخفش يجوز زيادتها فى مثله، والمعنى بسورة مماثلة للقرآن فى البلاغة والاسلوب المعجز وهذا على الاخيرين ظاهر، وإما على التبعيض فلأنه لم يرد بالمثل مثل محقق معين للقرآن بل ما يماثله فرضاً (٣) كما قيل: فى مثلك لا يجهل، ولا شك أن بعضيتها للمماثل الفرضى لازمة

(١) قلنا ذلك لورود موتت الابل (٢) هو أبو حيان اه منه (٣) وبعضهم يقول على التبعيض المراد ائتوا

لمماثلتها للقرآن فذكر اللازم وأريد الملزوم سلوكا لطريق الكناية مع مافى لفظ (من) التبعيضية الدالة على القلة من المبالغة المناسبة لمقام التحدى ، وبهذا رجح بعضهم التبعيض على التبيين مع مافى التبيين من التصريح بما علم ضمناً حيث أن المماثلة للقرآن تفهم من التعبير بالسورة إلا أنه مؤيد بما يأتى، وعلى الثانى يتعين أن تكون (من) للابتداء مثلها فى (إنه من سليمان) ويمتنع التبعيض والتبيين والزيادة امتناع الابتداء فى الوجه الأول، وإما أن تكون صلة (فأتوا)*

والشائع أنه يتعين حينئذ عود الضمير للعبد لأن (من) لاتكون بيانية إذ لامبهم، ولكونه مستقراً أبداً لاتتعلق بالأمر لغواً ولا تبعيضية وإلا لكان الفعل واقعاً عليه حقيقة كما فى ـ أخذت من الدراهم ـ ولامعنى لاتيان البعض بل المقصد الاتيان بالبعض، ولامجال لتقدير الباء مع وجود (من) ولأنه يلزم أن يكون (بسورة) ضائعاً فتعين أن تكون ابتدائية ، وحينئذ يجب كون الضمير للعبد لا المنزل، وجعل المتكلم مبدأ عرفا ـ للاتيان بالكلام منه ـ معنى حسن مقبول بخلاف جعل الكل مبدأ للاتيان ببعض منه فانه لا يرتضيه ذو فطرة سليمة، وأيضاً المعتبر فى مبدأ الفعل هو المبدأ الفاعلى، أو المادى، أو الغائى، أو جهة يتلبس بها وليس الكل بالنسبة إلى الجزء شيئاً من ذلك، وعليه يكون اعتبار مماثلة المأتى به للقرآن فى البلاغة مستفاداً من لفظ السورة ، ومساق الكلام بمعونة المقام*

واعترض بأن معنى (من) لاينحصر فيما ذكر فقد تجىء للبدل نحو (أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة) (وجعلنا منكم ملائكة) وللمجاوزة كعذت منه ؛ فعلى هذا ـ لو علق (من مثله) بـ (فأتوا) وحمل (من) على البدل أو المجاوزة و ـ مثل ـ على المقحم ورجع الضمير إلى (ماأنزلنا) على معنى (فأتوا) بدل ذلك الكتاب العظيم شأنه الواضح برهانه أو مجاوزين من هذا الكتاب مع فخامة أثره وجلالة قدره بسورة فذة ـ لكان أبلغ فى التحدى وأظهر فى الاعجاز ، على أن عدم صحة شىء مما اعتبر فى المبدأ ممنوع فان الملابسة بين الكل والبعض أقوى منها بين المكان والمتمكن ، فكما يجوز جعل المكان مبدأ الفعل المتمكن يجوز أن يجعل الكل مبدأ للاتيان بالبعض ، ولعل من قال ذلك لم يطرق سمعه قول سيبويه : وبمنزلة المكان ماليس بمكان ولازمان نحو ـ قرأت من أول السورة إلى آخرها، وأعطيتك من درهم إلى دينار ـ وأيضاً فالاتيان ببعض الشىء تفريقه منه ، ولايستراب أن الكل مبدأ تفريق البعض منه ، ويمكن أن يقال ـ وهو الذى اختاره مولانا الشهاب ـ أن المراد من الآية التحدى وتعجيز بلغاء العرب المرتابين فيه عن الاتيان بما يضاهيه ، فمقتضى المقام أن يقال لهم : معاشر الفصحاء المرتابين فى أن القرآن من عند الله ائتوا بمقدار أقصر سورة من كلام البشر محلاة بطراز الاعجاز ونظمه ، وماذكر يدل على هذا إذا كان من مثله صفة سورة سواء كان الضمير ـ لما ـ أو ـ للعبد ـ لأن معناه ائتوا بمقدار سورة تماثله فى البلاغة كائنة من كلام أحد، مثل هذا العبد فى البشرية فهو معجز للبشر عن الاتيان بمثله أو ائتوا بمقدار سورة من كلام هو مثل هذا المنزل ومثل الشىء غيره فهو من كلام البشر أيضا، فاذا تعلق ورجع الضمير للعبد فمعناه أيضاً ـ ائتوا من مثل هذا العبد فى البشرية بمقدار سورة تماثله ـ فيفيد ماذكرنا ، ولو رجع على هذا لما كان معناه ـ ائتوا ـ من مثل هذا المنزل بسورة ، ولاشك أن (من) ليست بيانية لأنها لاتكون لغواً ولا تبعيضية لأن المعنى ليس عليه فهى ابتدائية والمبدأ ليس فاعليا بل ماديا، فحينئذ المثل الذى السورة بعض منه لم يؤمر بالاتيان به، فلايخلو من أن يدعى وجوده وهو خلاف الواقع وابتناؤه على الزعم أو الفرض تعسف بلامقتض أولا ولايليق بالتنزيل ، وكيف يأتون ببعض من شىء لاوجود له ؟! والحق عندى أن رجوع الضمير إلى كل من العبد، و(ما) على تقديرى اللغو والاستقرار

بمقدار بعض ما من القرآن مماثل له فى البلاغة ولا إشكال فيه اهمنه

أمر ممكن ، ودائرة التأويل واسعة والاستحسان مفوض إلى الذوق السليم، والذي يدركه ذوقي ـ ولا أزكي نفسي ـ أنه على تقدير التعلق يكون رجوع الضمير إلى العبد أحلى ، والبحث فى هذه الآية مشهور ، وقد جرى فيه بين العضد والجاربردى ماأدى إلى تأليف الرسائل فى الانتصار لكل . وقد وفقت للوقوف على كثير منها والحمد لله ، ونقلت نبذة منها فى ـ الأجوبة العراقية ـ ثم أولى الوجوه هنا على الاطلاق جعل الظرف صفة للسورة والضمير للمنزل و (من) بيانية ، أما أولا فلأنه الموافق لنظائره من آيات التحدى كقوله تعالى : (فأتوا بسورة مثله) لأن المماثلة فيها صفة للمأتى به ، وأما ثانيا فلأن الكلام فى المنزل لا المنزل عليه وذكره إنما وقع تبعا ولو عاد الضمير إليه ترك التصريح بمماثلة السورة وهو عمدة التحدى وإن فهم ، وأما ثالثا فلأن أمر الجم الغفير ـ لأن يأتوا من مثل ماأتى به واحد من جنسهم ـ أبلغ من أمرهم بأن يجدوا أحداً يأتى بمثل ماأتى به رجل آخر ، وأما رابعا فلأنه لو رجع الضمير للعبد لأوهم أن إعجازه لكونه ممن لم يدرس ولم يكتب لا أنه فى نفسه معجز مع أن الواقع هذا ، وبعضهم رجح رد الضمير إلى العبد صلى الله تعالى عليه وسلم باشتماله على معنى مستبدع مستجد وبأن الكلام مسوق للمنزل عليه إذ التوحيد والتصديق بالنبوة توأمان ، فالمقصود إثبات النبوة والحجة ذريعة فلا يلزم من الافتتاح بذكر ـ مانزلنا ـ أن يكون الكلام مسوقا له وبأن التحدى على ذلك أبلغ ، لأن المعنى اجتمعوا كلكم وانظروا هل يتيسر لكم الاتيان بسورة ممن لم يمارس الكتب ولم يدارس العلوم؟ وضم بنات أفكار بعضهم إلى بعض معارض بهذه الحجة بل هى أقوى فى الافحام إذ لا يبعد أن يعارضوه بما يصدر عن بعض علمائهم مما اشتمل على قصص الأمم الخالية المنقولة من الكتب الماضية وإن كان بينهما بون إذ الغريق يتشبث بالحشيش، وأما إذا تحدى بسورة من أمى كذا وكذا لم يبق للعوارض مجال ، هذا ولا يخفى أنه صرح ممرد ونحاس مموه، وظاهر السباق يؤيد ماقلنا ويلائمه ظاهراً كما سنبينه بمنه تعالى ، قوله تعالى : ﴿ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٢٣ ﴾

الدعاء النداء والاستعانة، ولعل الثانى مجاز أو كناية مبنية على النداء لأن الشخص إنما ينادى ليستعان به، ومنه (أغير الله تدعون) والشهداء جمع شهيد أو شاهد، والشهيد كما قال الراغب: كل من يعتد بحضوره ممن له الحل والعقد، ولذا سموا غيره مخلفا وجاء بمعنى الحاضر ، والقائم بالشهادة ، والناصر ، والامام أيضا . و(دون) ظرف مكان لا ينصرف ويستعمل ـ بمن ـ كثيراً ـ وبالباء ـ قليلا ، وخصه فى البحر بمن (دونها) ورفعه فى قوله :

ألم تريا أنى حميت حقيقتى   وباشرت حد الموت والموت (دونها)

نادر لا يقاس عليه ومعناها أقرب مكان من الشىء فهو ـ كعند ـ إلا أنها تنبىء عن دنو كثير وانحطاط يسير، ومنه دونك اسم فعل لا تدوين الكتب خلافا للبيضاوى ـ كما قيل ـ لأنه من الديوان الدفتر ومحله، وهى فارسى معرب من قول كسرى إذ رأى سرعة الكتاب فى كتابتهم وحسابهم ديوانه . وقد يقال لا بعد فيما ذكره البيضاوى وديوان مما اشتركت فيه اللغتان، وقد استعمل فى انحطاط محسوس لا فى ظرف ـ كدون زيد فى القامة ـ ثم استعير للتفاوت فى المراتب المعنوية تشبيها بالمراتب الحسية ـ كدون عمرو شرفا ـ ولشيوع ذلك اتسع فى هذا المستعار فاستعمل فى كل تجاوز حد إلى حد ولو من دون تفاوت وانحطاط ، وهو بهذا المعنى قريب من غير فكأنه أداة استثناء ، ومن الشائع دون بمعنى خسيس فيخرج عن الظرفية ويعرف بأل ويقطع عن الاضافة كما فى قوله :

إذا ماعلا المرء رام العلا   ويقنع (بالدون) من كان دونا

وما فى القاموس من أنه يقال رجل من دون ، ولا يقال دون مخالف للدراية والرواية ، وليس عندي

وجه وجيه فى توجيهه ، والمشهور أنه ليس لهذا فعل ، وقيل يقال : دان يدين منه واستعماله بمعنى فضلا وعليه حمل قول أبى تمام :

الود للقربى ولكن عرفه للابعد الاوطان (دون) الاقرب

لم يسلمه أرباب التنقير نعم قالوا: يكون بمعنى وراء - كأمام - وبمعنى فوق ونقيضاً له. و(من) لابتداء الغاية متعلقة بادعوا ، ودون تستعمل بمعنى التجاوز فى محل النصب على الحال، والمعنى ادعوا إلى المعارضة من يحضركم أومن ينصركم بزعمكم متجاوزين الله تعالى فى الدعاء بأن لاتدعوه، والامر للتعجيز والارشاد. أو ادعوا من دون الله من يقيم لكم الشهادة بأن ماأتيتم به مماثله فانهم لا يشهدون، ولاتدعوا الله تعالى للشهادة بأن تقولوا الله تعالى شاهد وعالم بأنه مثله فان ذلك علامة العجز والانقطاع عن إقامة البينة والامر حينئذ للتبكيت - والشهيد - على الاول بمعنى الحاضر ، وعلى الثانى بمعنى الناصر ، وعلى الثالث بمعنى القائم بالشهادة ، قيل : ولا يجوز أن يكون بمعنى الامام بأن يكون المراد بالشهداء الآلهة الباطلة لأن الأمر بدعاء الأصنام لا يكون إلا تهكما، ولو قيل: ادعوا الأصنام ولا تدعوا الله تعالى ولا تستظهروا به لانقلب الأمر من التهكم إلى الامتحان إذ لا دخل لاخراج الله تعالى عن الدعاء فى التهكم، وفيه أن أى تهكم وتحميق أقوى من أن يقال لهم استعينوا بالجماد ولا تلتفتوا نحو رب العباد؟ ولا يجوز حينئذ أن تجعل دون بمعنى القدام إذ لا معنى لأن يقال ادعوها بين يدى الله تعالى أى فى القيامة للاستظهار بها فى المعارضة التى فى الدنيا، وجوزوا أن تتعلق من بـ(شهداءكم) وهى للابتداء أيضا، و(دون) بمعنى التجاوز فى محل النصب على الحال والعامل فيه معنى الفعل المستفاد من إضافة - الشهداء - أعنى الاتخاذ، والمعنى ادعوا الذين اتخذتموهم أولياء (من دون الله) تعالى ، وزعمتم أنها تشهد لكم يوم القيامة ، ويحتمل أن يكون (دون) بمعنى أمام حقيقة أو مستعاراً من معناه الحقيقى الذى يناسبه أعنى به أدنى مكان من الشىء، وهو ظرف لغو معمول - لشهداء - ويكفيه رائحة الفعل فلا حاجة إلى الاعتماد ولا إلى تقدير ليشهدوا، و(من) للتبعيض كما قالوا فى (من بين يديه ومن خلفه) لان الفعل يقع فى بعض الجهتين، وظاهر كلام الدمامينى فى شرح التسهيل أنها زائدة ، وهو مذهب ابن مالك، والجمهور على أنها ابتدائية، والمعنى ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدى الله عز وجل على زعمكم، والأمر للتهكم، وفى التعبير عن الاصنام بالشهداء ترشيح له بتذكير ما اعتقدوه من أنها من الله تعالى بمكان، وأنها تنفعهم بشهادتهم كأنه قيل: هؤلاء عدتكم وملاذكم فادعوهم لهذه العظيمة النازلة بكم - فلا عطر بعد عروس، وما وراء عبادان قرية - ولم تجعل (دون) بمعنى التجاوز لأنهم لا يزعمون شركته تعالى مع الأصنام فى الشهادة فلا وجه للاخراج، وقيل يجوز أن تكون (من) للابتداء والظرف حال ويحذف من الكلام مضاف، والمعنى - ادعوا شهداءكم - من فصحاء العرب وهم أولياء الأصنام متجاوزين فى ذلك أولياء الله ليشهدوا لكم أنكم أتيتم بمثله، والمقصود بالأمر حينئذ إرخاء العنان والاستدراج إلى غاية التبكيت كأنه قيل: تركنا إلزامكم بشهداء الحق إلى شهدائكم المعروفين بالذب عنكم فانهم أيضاً لا يشهدون لكم حذاراً من اللائمة وأنفة من الشهادة البتة البطلان، كيف لا وأمر الاعجاز قد بلغ من الظهور إلى حيث لم يبق إلى إنكاره سبيل؟ وإخراج الله تعالى على بعض الوجوه لتأكيد تناول المستثنى منه بجميع ماعداه لا لبيان استبداده تعالى بالقدرة على ما كلفوه لايهامه إنهم لو دعوه تعالى لاجابهم إليه وعلى بعض للتصريح من أول الامر ببراءتهم منه تعالى وكونهم فى عروة المحادة والمشاقة له قاصرين استظهارهم على ماسواه، والالتفات إما لادخال الروع وتربية المهابة أو للايذان بكمال سخافة عقولهم حيث آثروا على عبادة من له الالوهية الجامعة عبادة من لا أحقر منه - والصدق - مطابقة الواقع والمذاهب فيه مشهورة، وجواب (إن) محذوف

لدلالة الاول عليه وليس هو جوابا لها، وكذا متعلق الصدق أى (إن كنتم صادقين) بزعمكم فى أنه كلام البشر أو فى أنكم تقدرون على معارضته - فأتوا، وادعوا - فقد بلغ السيل الزبى، وهذا كالتكرير للتحدى والتأكيد له، ولذا ترك العطف وجعل المتعلق الارتياب لتقدمه مما لا ارتياب فى تأخره لان الارتياب من قبيل التصور الذى لايجرى فيه صدق ولا كذب، والقول بأن المراد (إن كنتم صادقين) فى احتمال أنه كذا مع ما فيه من التكلف لايجدى نفعا لان الاحتمال شك أيضاً، ومن التكلف بمكان قول الشهاب: إن المراد من النظم الكريم الترقى فى إلزام الحجة، وتوضيح المحجة، فالمعنى إن ارتبتم فأتوا بنظيره ليزول ريبكم ويظهر أنكم أصبتم فيما خطر على بالكم وحينئذ فان صدقت مقالتكم فى أنه مفترى فأظهروها ولا تخافوا هذا، ووجه ملائمة الآية - لما قلناه فى الآية السابقة - أنه سبحانه وتعالى أمرهم بالاستعانة إما حقيقة أو تهكما بكل ما يعينهم بالامداد فى الاتيان فى - المثل - أو بالشهادة على أن المأتى به - مثل - ولا شك أن ذلك إنما يلائم إذا كانوا مأمورين بالاتيان بالمثل بخلاف ما إذا كان المأمور واحداً منهم فانهم باعثون له على الاتيان فالملائم حينئذ نسبة الشهداء اليه لانهم شهداء له، وإن صح نسبته اليهم - باعتبار مشاركتهم إياه فى تلك الدعوى بالتحريك والحث والقول بأنهم مشاركون للمأتى منه فى دعوى المماثلة - ليس بشىء لانه شهادة على المماثلة ثم ترجيح رجوع الضمير للمنزل يقتضى ترجيح كون الظرف صفة للسورة أيضاً، وقد أورد ههنا أمور طويلة لاطائل تحتها ☼

﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ﴾ فذلكة لما تقدم فلذا أتى بالفاء أى إذا بذلتم فى السعى غاية المجهود - وجاوزتم فى الحد كل حد معهود متشبثين بالذيول راكبين متن كل صعب وذلول وعجزتم عن الاتيان بمثله وما يدانيه فى أسلوبه وفضله ظهر أنه معجز والتصديق به لازم - فآمنوا واتقوا النار، وأتى - بان - والمقام - لاذا - لاستمرار العجز - وهو سبحانه وتعالى اللطيف الخبير - تهكما بهم كما يقول الواثق بالغلبة لخصمه إن غلبتك لم أبق عليك، وتحميقا لهم لشكهم فى المتيقن الشديد الوضوح، ففى الآية استعارة تهكمية تبعية حرفية أو حقيقة وكناية كسائر ما جاء على خلاف مقتضى الظاهر، وقد يقال عبر بذلك نظراً لحال المخاطبين فان العجز كان قبل التأمل كالمشكوك فيه لديهم لاتكالهم على فصاحتهم، و (تفعلوا) مجزوم بلم ولا تنازع بينها وبين (إن)، وإن تخيل، وقد صرح ابن هشام بأنه لايكون بين الحروف لانها لادلالة لها على الحدث حتى تطلب المعمولات إلا أن ابن العلج أجازه استدلالا بهذه الآية، ورد بأن (إن) تطلب مثبتا، و (لم) منفيا، وشرط التنازع الاتحاد فى المعنى - فان - هنا داخلة على المجموع عاملة فى محله كأنه قال: فان تركتم الفعل، فيفيد الكلام استمرار عدم الاتيان المحقق فى الماضى وبهذا ساغ اجتماعهما وإلا فبين مقتضاهما الاستقبال والمضى تناف، نعم قيل فى ذلك إشكال لم يحرر دفعه بعد بما يشفى العليل: وهو أن المحل إن كان للفعل وحده لزم توارد عاملين فى نحو - إن لم يقمن - وإن كان للجملة يرد أنهم لم يعدوها مما لها محل أو للمحل مع الفعل فلا نظير له فلعلهم يتصيدون فعلا مما بعدها ويجزمونه بها وهو كما ترى، وعبر سبحانه عن الفعل الخاص حيث كان الظاهر - فان لم تأتوا بسورة من مثله بالفعل المطلق العام - ظاهراً لايجاز القصر، وفيه إيذان بأن المقصود بالتكليف إيقاع نفس الفعل المأمور به لاظهار عجزهم عنه لا لتحصيل المفعول ضرورة استحالته، وإن مناط الجواب فى الشرطية - أعنى الأمر بالاتقاء - هو عجزهم عن إيقاعه لافوت حصول المقصود، وقيل: أطلق الفعل وأريد به الاتيان مع ما يتعلق به على طريقة ذكر اللازم وإرادة الملزوم لما بينهما من التلازم المصحح للانتقال بمعونة قرائن الحال، أو على طريقة التعبير

عن الاسماء الظاهرة بالضمائر الراجعة اليها حذراً من التكرير، والظاهر أن فيما عبر به إيجازاً وكناية وإيهام نفى الاتيان بالمثل وما يدانيه بل وغيره، وإن لم يكن مراداً (ولن) كلا فى نفى المستقبل وإن فارقتها بالاختصاص بالمضارع، وعمل النصب إلا فيما شذ من الجزم بها فى قوله :

(لن) يخب الآن من رجاك ومن   حرك من دون بابك الحلقة

ولا تقتضى النفى على التأبيد وإن أفادت التأكيد والتشديد ولا طول مدة أوقلتها خلافا لبعضهم، وليس أصلها ـ لا أن ـ كما روى عن الخليل فحذفت الهمزة لكثرتها وسقطت الالف للساكنين وتغير الحكم وصار (لن) تضرب كلاما تاما دون أن ومصحوبها، وقيل : به لقوله :

يرجى المرء ما (لا أن) يلاقيه   ويعرض دون أقربه الخطوب

واحتمال الزيادة أن يوهن الاحتجاج ولا لا ـ كما عند الفراء ـ فأبدلت ألفه نوناً إذ لا داعى إلى ذلك وهو خلاف الأصل، والجملة اعتراض بين جزئى الشرطية ظاهراً مقرر لمضمون مقدمها ومؤكد لايجاب العمل بتاليها، وهذه معجزة باهرة حيث أخبر بالغيب الخاص علمه به سبحانه وقد وقع الأمر كذلك، كيف لا ولو عارضوه بشىء يدانيه لتناقله الرواة لتوفر الدواعى؟ وما أتى به نحو مسيلمة الكذاب مما تضحك منه الثكلى لم يقصد به المعارضة وإنما ادعاه وحياً. وقوله سبحانه : (فاتقوا) جواب للشرط على أن اتقاء النار كناية عن ظهور إعجازه المقتضى للتصديق والايمان به أو عن الايمان نفسه، وبهذا يندفع ما يتوهم من أن اتقاء النار لازم من غير توقف على هذا الشرط فما معنى التعليق، وأيضاً الشرط سبب أو ملزوم للجزاء، وليس عدم الفعل سبباً للاتقاء ولا ملزوماً له فكيف وقع جزاء له، وبعضهم قدر لذلك جوابا، والتزمه جملة خبرية لأن الانشائية لا تقع جزاء كما لا تقع خبراً إلا بتأويل، والزمخشرى لا يوجب ذلك فيها لعدم الحمل المقتضى له، و ـ الوقود ـ بالفتح كما قرأ به الجمهور ما يوقد به النار . وكذا كل ما كان على فعول اسم لما يفعل به فى المشهور، وقد يكون مصدراً عند بعض، وحكوا ولوعا، وقبولا، ووضوءاً، وطهوراً، ووزوعا، ولغوباً . وقرأ عبيد بن عمير ـ وقيدها ـ وعيسى بن عمرو وغيره (وقودها) بالضم . فان كان اسما لما يوقد به كالمفتوح فذاك وإن كان مصدراً ـ كما قيل فى سائر ما كان على فعول ـ فحمله على النار للمبالغة أو للتجوز فيه أو فى التشبيه أو بتقدير مضاف أولا كذو وقودها أو ثانياً ـ كاحتراق ـ وهو نفسه خارجا غيره مفهوماً وذاك مصداق الحمل، وحكى إن من العرب من يجعل المفتوح مصدراً والمضموم اسما فينعكس الحال فيما نحن فيه . (والحجارة) كحجار جمع كثرة لحجر، وجمع القلة أحجار وجمع فعل ـ بفتحتين ـ على فعال شاذ، وابن مالك فى التسهيل يقول : إنه اسم جمع لغلبة وزنه فى المفردات وهو الظاهر، والمراد بها على ما صح عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم، ولمثل ذلك حكم الرفع حجارة الكبريت، وفيها ـ من شدة الحر وكثرة الالتهاب وسرعة الايقاد ومزيد الالتصاق بالأبدان، وإعداد أهل النار أن يكونوا حطبا مع نتن ريح وكثرة دخان ووفور كثافة (١) ـ ما نعوذ بالله منه، وفى ذلك تهويل لشأن النار وتنفير عما يجر إليها بما هو معلوم فى الشاهد، وإن كان الأمر وراء ذلك فالعالم وراء هذا العالم وعلم قدرة الجبار سبحانه وتعالى يضمحل فيه هذا العلم، وقيل : المراد بها الأصنام التى ينحتونها وقرنها بهم فى الآخرة زيادة لتحسرهم حيث بدا لهم نقيض ما كانوا يتوقعون، وهناك يتم لهم نوعان من العذاب روحانى وجسمانى، ويؤيد هذا قوله تعالى : (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم)

---

(١) كما قال سبحانه : (سرابيلهم من قطران) اه منه

وحملها على الذهب والفضة لأنهما يسميان حجراً - كما فى القاموس - دون هذين القولين ، الأصح أولهما عند المحدثين، وثانيهما عند الزمخشرى ؛ ويشير إليه كلام الشيخ الأكبر قدس سره. وألفها - على كل - ليست للعموم، وذهب بعض أهل العلم إلى أنها له ، ويكون المعنى أن النار التى وعدوا بها صالحة لأن تحرق ماألقى فيها من هذين الجنسين ؛ فعبر عن صلاحيتها واستعدادها بالأمر المحقق ، وذكر (الناس والحجارة) تعظيما لشأن جهنم وتنبيها على شدة وقودها ليقع ذلك من النفوس أعظم موقع ويحصل به من التخويف مالا يحصل بغيره وليس المراد الحقيقة وهو خلاف الظاهر والمتبادر من الآيات ، ويوشك أن يكون سوء ظن بالقدرة ولا يتوهم من الاقتصار على هذين الجنسين أن لا يكون فى النار غيرهما بدليل ماذكر فى غير موضع من كون الجن والشياطين فيها أيضا ، نعم قال سيدى الشيخ الأكبر قدس سره : أنهم لهبها وأولئك جمرها ، وبدأ سبحانه بالناس لأنهم الذين يدر كون الآلام أو لكونهم أكثر إيقاداً من الجماد لما فيهم من الجلود واللحوم والشحوم ولأن فى ذلك مزيد التخويف، وإنما عرف النار وجعل الجملة - صلة وأنها يجب أن تكون قصة معلومة لأن المنكر فى سورة التحريم نزل أولا فسمعوه بصفته فلما نزل هذا بعد جاء معهوداً فعرف وجعلت صفته صلة وكون الصفة كذلك - الخطب فيه هين لما أن المخاطب هناك المؤمنون ، وظاهر أنهم سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلا أن فى كون سورة التحريم نزلت أولا مقالا فتأمل ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَـٰفِرِينَ ٢٤﴾ ابتداء كلام قطع عما قبله مع أن مقتضى الظاهر أن يعطف على الصلة السابقة اعتناء بشأنه بجعله مقصوداً بالذات بالافادة مبالغة فى الوعيد ، وجعله استئنافا بيانياً بأن يقدر لمن أعدت أو لمَ كان وقودها كذا وكذا ، فمع عدم مساعدة عطف - بشر - الآتى على البناء للمفعول عليه لأنه لا يصلح للجواب إلا أن يقال المعطوف على الاستئناف لايجب أن يكون استئنافا يأبى عنه الذوق ، أما الأول فلأن السياق لا يقتضيه ، وأما الثانى فلأن المقصد من الصلة التهويل، فالسؤال - بلمَ كان شأن النار كذا - مما لامعنى له ، والجواب غير واف به وجعله حالا من النار - باضمار قد والخبر من أجزاء الصلة لذى الحال لا من ضمير (وقودها) للجمود أو لوقوع الفصل بالخبر الأجنبى حينئذ - ليس بشىء إذ لايحسن التقييد بهذه الحال إلا أن يقال إنها لازمة بمنزلة الصفة فيفيد المعنى الذى تفيده الصلة، ولذا قيل : إنها صلة بعد صلة وتعدد الصلات كالصفات والاخبار كثير بعاطف وبدونه كما نص عليه الامام المرزوقى وإن لم يظفر به السعد، أو معطوف بحذف الحرف كما صرح به ابن مالك وجعله صلة . و(وقودها الناس) إما معترضة للتأكيد أو حال مما لا ينبغى أن يخرج عليه التنزيل، ومعنى (أعدت) هيئت ، وقرأ عبد الله - اعتدت - من العتاد بمعنى العدة، وابن أبى عبلة - أعدها الله للكافرين - والمراد إما جنسهم والمخاطبون داخلون فيهم دخولا أوليا أو هم خاصة ووضع الظاهر موضع ضميرهم حينئذ لذمهم وتعليل الحكم بكفرهم وكون الاعداد للكافرين لا ينافى دخول غيرهم فيها على جهة التطفل فلا حاجة إلى القول بأن نار العصاة غير نار الكفار . ثم مايتبادر من الآية الكريمة أن النار مخلوقة الآن والله تعالى أعلم بمكانها فى واسع ملكه ، وجعل المستقبل لتحققه ماضيا - كنفخ فى الصور - والاعداد مثله فى (أعد الله لهم مغفرة وأجراً) كما يقول المعتزلة خلاف الظاهر، والذى ذهب أهل الكشف إليه أنها مخلوقة غير أنها لم تتم وهى الآن عندهم دار حرروها هواء محترق لاجمر لها البتة ومن فيها من الزبانية فى رحمة منعمون يسبحون الله تعالى لا يفترون وتحدث فيها الآلام بحدوث أعمال الانس والجن الذين يدخلونها، ولذا يختلف عذاب داخليها وحدها بعد الفراغ من الحساب ودخول

أهل الجنة الجنة من مقعر فلك الثوابت إلى أسفل السافلين ، فهذا كله يزاد إلى ماهو الآن . ولذا كان يقول عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما : إذا رأى البحر يا بحر متى تعود ناراً ، وكان يكره الوضوء بمائه ويقول: التيمم أحب إلى منه وقال تعالى : (وإذا البحار سجرت) أى أججت ، وليس للكفار اليوم مكث فيها وإنما يعرضون عليها كما قال تعالى : (بكرة وعشيا) وهي ناران حسية مسلطة على ظاهر الجسم، والاحساس والحيوانية، ومعنوية وهي (التي تطلع على الأفئدة) وبها يعذب الروح المدبر للهيكل الذى أمر فعصى، والمخالفة وهي عين الجهل بمن استكبر عليه أشد العذاب، وقد أطالوا الكلام فى ذلك وأتوا بالعجب العجاب ، وحقيقة الامر عندى لا يعلمها إلا الله تعالى ولا شيء أحسن من التسليم لما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، فكيفية ما فى تلك النشأة الأخروية مما لا يمكن أن تعلم كما ينبغى لمن غرق فى بحار العلائق الدنيوية - وماذا علىّ إذا آمنت بما جاء مما أخبر به الصادق من الأمور السمعية مما لا يستحيل على ماجاء وفوضت الأمر إلى خالق الارض والسماء أسأل الله تعالى أن يثبت قلوبنا على دينه ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ لما ذكر سبحانه وتعالى فيما تقدم الكفار - وما يؤول اليه حالهم فى الآخرة وكان فى ذلك أبلغ التخويف والانذار - عقب بالمؤمنين وما لهم جرياً على السنة الالهية من شفع الترغيب بالترهيب والوعد بالوعيد لأن من الناس من لا يجديه التخويف ولا يجديه وينفعه اللطف ، ومنهم عكس ذلك فكأن هذا وما بعده معطوف على سابقه عطف القصة على القصة ، والتناسب بينهما باعتبار أنه بيان لحال الفريقين المتباينين و كشف عن الوصفين المتقابلين ، وهل هو معطوف على (وإن كنتم) إلى (أعدت) أو على (فان لم تفعلوا) الآية قولان؟ اختار السيد أولها، وادعى بعضهم أنه أقضى لحق البلاغة، وأدعى لتلائم النظم لأن (يا أيها الناس اعبدوا) خطاب عام يشمل الفريقين (وإن كنتم) الخ مختص بالمخالف ومضمونه الانذار (وبشر) الخ مختص بالموافق ومضمونه البشارة كأنه تعالى أوحى إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يدعو الناس إلى عبادته، ثم أمر أن ينذر من عاند ويبشر من صدق ، والسعد اختار ثانيهما لأن السوق لبيان حال الكفار ووصف عقابهم. وقيل عطف على (فاتقوا) وتغاير المخاطبين لا يضر كـ(يوسف أعرض عن هذا واستغفرى) وترتبه على الشرط بحكم العطف باعتبار أن - اتقوا - إنذار وتخويف للكفار (وبشر) تبشير للمؤمنين، وكل منهما مترتب على عدم المعارضة بعدم التحدى لأن عدم المعارضة يستلزم ظهور إعجازه وهو يستلزم - استيجاب منكره - العقاب، ومصدقه الثواب لأن الحجة تمت والدعوة كملت، واستيجابهما إياهما يقتضى الانذار والتبشير، فترتب الجملة الثانية على الشرط ترتب الاولى عليه بلا فرق، وقد يقال إن الجزاء (فآمنوا) محذوفا والمذكور قائم مقامه، فالمعنى إن لم تأتوا بكذا فآمنوا (وبشر الذين آمنوا) أى فليوجد إيمان منهم وبشارة منك ووضع الظاهر موضع الضمير، وفيه حث لهم على الايمان، ولعله أقل مؤنة . واختار صاحب الايضاح عطفه على - أنذر - مقدراً بعد جملة (أعدت) وقيل: عطف على - قل - قبل (وإن لم تفعلوا) وتقديره قبل (يا أيها الناس) يحوج إلى إجراء (مما نزلنا على عبدنا) على طريقة كلام العظماء، أو تقدير قال الله بعد قل ، والبشارة - بالكسر والضم - اسم من بشر بشراً وبشوراً - وتفتح الباء - فتكون بمعنى الجمال ، وفى الفعل لغتان، التشديد وهي العليا، والتخفيف وهي لغة أهل تهامة ، وقرىء بها فى المضارع فى مواضع . والتكثير فى المشدد بالنسبة إلى المفعول، فان واحداً كان فعل فيه مغنيا عن فعل ، وفسروها فى المشهور، وصحح بالخبر السار الذى ليس عند المخبر علم به، واشترط بعضهم أن يكون صدقا، وعن سيبويه إنها خبر يؤثر فى البشرة حزنا أو سروراً وكثر استعماله فى الخير ، وصححه فى البحر (وبشرهم بعذاب أليم) ظاهر عليه، ومن باب التهكم

على الاول والمأمور بالتبشير البشير النذير صلى الله تعالى عليه وسلم، وقيل: كل من يتأتى منه ذلك كما فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « بشر المشائين إلى المساجد » الحديث ففيه رمز إلى أن الامر لعظمته حقيق بأن يتولى التبشير به كل من يقدر عليه ويكون هناك مجاز إن كان الضمير موضوعاً لجزئى بوضع كلى وإلا فنى الحقيقة والمجاز كلام فى محله، ولم يخاطب المؤمنون كما خوطب الكفرة تفخيما لشأنهم وإيذانا تاما بأنهم أحقاء بأن يبشروا ويهنئوا بما أعد لهم، وقيل: تغيير للاسلوب لتخييل كمال التباين بين حال الفريقين، وعندى أنه سبحانه لما كسى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم حلة عبوديته فى قوله : (مما نزلنا على عبدنا) ناسب أن يطرزها بطراز التكليف بما يزيد حب أحبابه له فيزدادوا إيمانا إلى إيمانهم، وفى ذلك من اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم وبهم مالا يخفى *

وقرأ زيد بن على وبشر مبنيا للمفعول وهو معطوف على (أعدت) كما اشتهر، وقيل: إنه خبر بمعنى الامر فتوافق القراءتان معنى وعطفا، وتعليق التبشير بالموصول للاشعار بأنه معلل بما فى حيز الصلة من الايمان والعمل الصالح لكن لا لذاتهما بل بجعل الشارع ومقتضى وعده، وجعل صلته فعلا مفيداً للحدوث بعد إيراد الكفار بصيغة الفاعل لحث المخاطبين بالاتقاء على إحداث الايمان وتحذيرهم من الاستمرار على الكفر ، ثم لا يخفى أن كون مناط البشارة مجموع الامرين لا يقتضى انتفاء البشارة عند انتفائه فلا يلزم من ذلك أن لا يدخل بالايمان المجرد الجنة كما هو رأى المعتزلة على أن مفهوم المخالفة ظنى لا يعارض النصوص الدالة على أن الجنة جزاء مجرد الايمان، ومتعلق (آمنوا) مما لا يخفى، وقدره بعضهم هنا بأنه منزل من عند الله عز وجل، و(الصالحات) جمع صالحة وهى فى الاصل مؤنث الصالح اسم فاعل من صلح صلوحا وصلاحا خلاف فسدت، ثم غلبت على ما سوغه الشرع وحسنه، وأجريت مجرى الاسماء الجامدة فى عدم جريها على الموصوف وغيره، وتأنيثها على تقدير الخلة وللغلبة ترك ، ولم تجعل التاء للنقل لعدم صيرورتها إسما و ـ أل ـ فيها للجنس لكن لا من حيث تحققه فى الافراد إذ ليس ذلك فى وسع المكلف ولو أريد التوزيع يلزم كفاية عمل واحد بل فى البعض الذى يبقى مع إرادته معناه الاصلى الجنسية مع الجمعية وهو الثلاثة أو الاثنان، والمخصص حال المؤمن فما يستطيع من الاعمال الصالحة بعد حصول شرائطه هو المراد، فالمؤمن الذى لم يعمل أصلا أو عمل عملا واحداً غير داخل فى الآية، ومعرفة كونه مبشراً من مواقع أخر، وبعضهم جعل فيها شائبة التوزيع بأن يعمل كل ما يجب من الصالحات إن وجب قليلا كان أو كثيراً، وأدخل من أسلم ومات قبل أن يجب عليه شىء أو وجب شىء واحد ، وليس هذا توزيعا فى المشهور ـ كركب القوم دوابهم ـ إذ قد يطلق أيضا على مقابلة أشياء بأشياء أخذ كل منها ما يخصه سواء الواحد الواحد ـ كالمثال ـ أو الجمع الواحد ـ كدخل الرجال مساجد محلاتهم ـ أو العكس ـ كلبس القوم ثيابهم ـ ومنه (واغسلوا وجوهكم وأيديكم) والسيد يسمى هذا شائبة التوزيع ﴿ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾ أراد سبحانه (بأن لهم) الخ لتعدى البشارة بالباء فحذف لاطراد حذف الجار مع ـ أن ـ وأن ـ بغير عوض لطولهما بالصلة، ومع غيرهما فيه خلاف مشهور، وفى المحل بعد الحذف قولان، النصب بنزع الخافض كما هو المعروف فى أمثاله، والجر لأن الجار بعد الحذف قد يبقى أثره ولام الجر للاستحقاق وكيفيته مستفادة من خارج ولا استحقاق بالذات فهو بمقتضى وعد الشارع الذى لا يخلفه فضلا وكرما لكن بشرط الموت على الايمان، و ـ الجنة ـ فى الأصل المرة من الجن ـ بالفتح ـ مصدر جنه إذا ستره، ومدار التركيب على الستر ثم سمى بها البستان الذى سترت أشجاره أرضه أو كل أرض فيها شجر ونخل

فان كرم ففردوس ، وأطلقت على الاشجار نفسها ووردت فى شعر الأعشى (١) بمعنى النخل خاصة ثم نقلت وصارت حقيقة شرعية فى دار الثواب إذ فيها من النعيم «مالا ، ولا» ما هو مغيب الآن عنا، وجمعت جمع قلة فى المشهور لقلتها عدداً كقلة أنواع العبادات ولكن فى كل واحدة منها مراتب شتى ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال ، وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها سبع لم يقف على ثبوته الحفاظ ، وتنوينها إما للتنويع أو للتعظيم، وتقديم الخبر لقرب مرجع الضمير وهو أسر للسامع، والشائع التقديم إذا كان الاسم نكرة كـ(إن لنا لأجراً) و ـ تحت ـ ظرف مكان لا يتصرف فيه بغير (من) كما نص عليه أبو الحسن، والضمير للجنات فان أريد الاشجار فذاك مع ما فيه قريب فى الجملة وإن أريد الارض قيل ـ من تحت أشجارها ـ أو عاد عليها باعتبار الاشجار استخداما ونحوه ، وقيل : إن (تحت) بمعنى جانب ـ كدارى تحت دار فلان ـ وضعف كالقول ـ من تحت أوامر أهلها ـ وقيل : منازلها ، وإن أريد مجموع الارض والاشجار فاعتبار التحتية ـ كما قيل ـ بالنظر إلى الجزء الظاهر المصحح لاطلاق الجنة على الكل والوارد فى الاثر الصحيح عن مسروق إن أنهار الجنة تجرى فى غير أخدود ، وهذا فى أرض حصباؤها الدر والياقوت أبلغ فى النزهة وأحلى فى المنظر وأبهج للنفس

وتحدث الماء الزلال مع الحصى ... فجرى النسيم عليه يسمع ماجرى

والأنهار جمع نهر ـ بفتح الهاء وسكونها ـ والفتح أفصح، وأصله الشق ، والتركيب للسعة ولو معنوية ـ كنهر السائل ـ بناء على أنه الزجر البليغ فأطلق على مادون البحر وفوق الجدول، وهل هو نفس مجرى الماء أو الماء فى المجرى المتسع؟ قولان: أشهرهما الاول، وعليه فالمراد مياهها أو ماؤها، وتأنيث (تجرى) رعاية للمضاف إليه أو للفظ الجمع، وفى الكلام مجاز فى النقص أو فى الطرف (أولا، ولا) والاسناد مجازى، و ـ أل ـ للعهد الذهنى قيل: أو الخارجى لتقدم ذكر الانهار فى قوله تعالى: (فيها أنهار من ماء) الآية فانها مكية على الاصح، وذى مدنية نزلت بعدها، واستبعده السيد والسعد، وقيل: عوض عن المضاف إليه ـ أى أنهارها ـ وهو مذهب كوفى، وحملها على الاستغراق على معنى يجرى تحت الاشجار جميع انهار الجنة فهو وصف لدار الثواب بأن أشجارها على شواطىء الانهار وأنهارها تحت ظلال الاشجار أبرد من الثلج، ولا يخفى الكلام على جمع القلة ۞

﴿ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ ﴾ صفة ثانية لجنات أخرت عن الاولى لان جريان الانهار ـ من تحتها ـ وصف لها باعتبار ذاتها ، وهذا باعتبار سكانها أو خبر مبتدأ محذوف ـ أى هم ـ والقرينة ذكره فى السابقة واللاحقة ، وكون الكلام مسوقا لبيان أحوال المؤمنين ، وفائدة حذف هذا المبتدأ تحقق التناسب بين الجمل الثلاثة صورة لاسميتها ، ومعنى لكونها جواب سؤال ـ كأنه قيل : ماحالهم فى تلك الجنات ؟ ـ فأجيب بأن لهم فيها ثماراً لذيذة عجيبة وأزواجا نظيفة (وهم فيها خالدون) وتقدير المبتدأ هو أو هى ـ للشأن أو القصة ـ ليس بشىء بناء على أنه لايجوز حذف هذا الضمير ، وإذا لم تدخله النواسخ لابد أن يكون مفسره جملة اسمية ، نعم جاز تقدير هى للجنات والجملة خبر إلا أن التناسب أنسب أو جملة مستأنفة ـ كأنه لما وصف الجنات بما ذكر وقع فى الذهن أن ثمارها كثمار جنات الدنيا أولا فبين حالها (ولهم فيها أزواج) زيادة فى الجواب ولو قدر السؤال نحو ألهم فى الجنات لذات كما فى هذه الدار أم أتم وأزيد ؟ ـ كان أصح وأوضح،

---

(١) وهو قوله : كأن عينى فى غربى (٢) مقتلة ... من النواضح تسقى جنة سحقا ، أى نخلا طوالا اه منه

(٢) أى الناقة التى كثر استعمالها حتى سهل انقيادها اه منه

وأجاز أبو البقاء كونها حالا من (الذين) أو من (جنات) لوصفها وهى حينئذ حال مقدرة والأصل فى الحال المصاحبة، والقول: بأنها صفة مقطوعة دعوى موصولة بالجهل بشرط القطع وهو علم السامع باتصاف المنعوت بذلك النعت وإلا لاحتاج اليه ولا قطع مع الحاجة، و (كلما) نصب على الظرفية بـ (قالوا). و (رزقا) مفعول ثان - لرزقوا - كرزقه مالا أى أعطاه، وليس مفعولا مطلقا مؤكداً لعامله لأنه بمعنى المرزوق أعرف، والتأسيس خير من التأكيد مع اقتضاء ظاهر ما بعده له، وتنكيره للتنويع أو للتعظيم أى نوعا لذيذاً غير ما تعرفونه، و (من) الاولى والثانية للابتداء قصد بهما مجرد كون المجرور بهما موضعا انفصل عنه الشيء، ولذا لا يحسن فى مقابلتها نحو - إلى، وهما - ظرفان مستقران واقعان حالا على التداخل، وصاحب الاولى (رزقا) والثانية ضميره المستكن فى الحال، والمعنى كل حين رزقوا - مرزوقا - مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة، والشائع كونهما لغواً، والرزق قد ابتدأ من الجنات، والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة وجعل بمنزلة أن تقول: أعطانى فلان، فيقال: من أين؟ فتقول: من بستانه، فيقول: من أى ثمرة؟ فتقول: من الرمان، وتحريره أن (رزقوا) جعل مطلقا مبتدأ من الجنات ثم جعل مقيداً بالابتداء من ذلك مبتدأ من ثمرة، وعلى القولين لا يرد أنهم منعوا تعلق حرفى جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد والآية تخالفه، أما على الأول فظاهر، وأما على الثانى فلأن ذاك إذا تعلقا به من جهة واحدة ابتداء من غير تبعية. وما نحن فيه ليس كذلك للاطلاق والتقييد والمراد من الثمرة على هذا النوع - كالتفاح والرمان - لا الفرد لأن ابتداء الرزق من البستان من فرد يقتضى أن يكون المرزوق قطعة منه لا جميعه وهو ركيك جداً، ويحتمل أن تكون الثانية مبينة للمرزوق والظرف الأول لغو والثانى مستقر خلافا لمن وهم فيه وقع حالا من النكرة لتقدمه عليها ولتقدمها تقديراً جاز تقديم المبين على المبهم، والثمرة يجوز حملها على النوع وعلى الجناة الواحدة ولم يلتفت المحققون إلى جعل الثانية تبعيضية فى موقع المفعول، و (رزقا) مصدر مؤكد أو فى موقع الحال من (رزقا) لبعده مع أن الاصل التبيين والابتداء فلا يعدل عنهما إلا لداع على أن مدلول التبعيضية أن يكون ما قبلها أو ما بعدها جزأ لمجرورها لا جزئيا فتأتى الركاكة ههنا، وجمع سبحانه بين (منها) و (من ثمرة) ولم يقل - من ثمرها - بدل ذلك لأن تعلق (منها) يفيد أن سكانها لا تحتاج لغيرها لأن فيها كل ما تشتهى الانفس، وتعلق (من ثمرة) يفيد أن المراد بيان المأكول على وجه يشمل جميع الثمرات دون بقية اللذات المعلومة من السابق واللاحق، وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا ويكفى إحساس أفراده وهذا كقولك مشيراً إلى نهر جار هذا الماء لا ينقطع أو إلى شخصه، والاخبار عنه بـ (الذى) الخ على جعله عينه مبالغة أو تقدير مثل الذى رزقناه من قبل أى فى الدنيا، والحكمة فى التشابه أن النفس تميل إلى ما يستطاب وتطلب زيادته

أعد ذكر نعمان لنا إن ذكره هو المسك ما كررته يتضوع

وهذا مختلف بحسب الاحوال والمقامات، أولتبيين المزية وكنه النعمة فيما رزقوه هناك إذ لو كان جنسا لم يعهد ظن أنه لا يكون إلا كذلك أو فى الجنة، والتشابه فى الصورة إما مع الاختلاف فى الطعم - كما روى عن الحسن «إن أحدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بأخرى فيراها مثل الأولى فيقول ذلك؟ فيقول الملك: كل فاللون واحد والطعم مختلف» أو مع التشابه فى الطعم أيضا كما يشير إليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «والذى نفس محمد بيده إن الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هى واصلة إلى فيه حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلها» فلعلهم إذا رأوها على الهيئة الاولى قالوا ذلك، والداعى لهم لهذا القول فرط استغرابهم وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم ٭

والمشهور أن كون المراد بالقبلية فى الدنيا أولى مما يقدم فى الآخرة لأن (كلما) تفيد العموم ولا يتصور قولهم ذلك فى أول ماقدم إليهم، وقيل: كون المراد بها فى الآخرة أولى لئلا يلزم انحصار ثمار الجنة فى الانواع الموجودة فى الدنيا مع أن فيها ماعلمت ومالم تعلم، على أن فيه توفية بمعنى حديث تشابه ثمار الجنة وموافقته ـ لمتشابها ـ بعدفانه فى رزق الجنة أظهر، وإعادة الضمير إلى المرزوق فى الدارين تكلف وستسمعه بمنه تعالى، وفى الآية محمل آخر يميل اليه القلب بأن يكون مارزقوه قبل هو الطاعات والمعارف التى يستلذها أصحاب الفطرة والعقول السليمة، وهذا جزاء مشابه لها فيماذكر من اللذة كالجزاء الذى فى ضده فى قوله تعالى: (ذوقوا ماكنتم تعملون) أى جزاءه ـ فالذى رزقناه ـ مجاز مرسل عن جزائه باطلاق اسم المسبب على السبب ولايضر فى ذلك أن الجنة ومافيهامن فنون الكرامات من الجزاء ـ كالا ـ ني ـ أوهو استعارة بتشبيه الثمار والفواكه بالطاعات والمعارف فيماذكر، وقيل: أرض الجنة قيعان يظهر فيها أعمال الدنيا كمايشير إليه بعض الآثار فثمرة النعيم ماغرسوه فى الدنيا فتدبر ﴿وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَـٰبِهًا﴾ تذييل للكلام السابق ـ وتأكيد له بمايشتمل على معناه ـ لامحل له من الاعراب، ويحتمل الاستئناف والحالية بتقدير (قد) وهو شائع، وحذف الفاعل للعلم به وهو ظاهراً الخدم والولدان كما يشير إليه قراءة هرون والعتكى (وأتوا) على الفاعل وفيها إضمار لدلالة المعنى عليه، وقد أظهر ذلك فى قوله تعالى: (ويطوف عليهم ولدان مخلدون) إلى قوله سبحانه (وفاكهة مما يتخيرون) والضمير المجرور إما على تقدير أن يراد ـ من قبل ـ فى الدنيا فراجع إلى المفهوم الواحد الذى تضمنه اللفظان (هذا ـ و ـ الذى رزقنا من قبل) وهو المرزوق فى الدارين ـ أى أوتوا بمرزوق الدارين متشابها بعضه بالبعض ـ ويسمى هذا الطريق بالكناية الايمائية ولو رجع إلى الملفوظ لقيل بهما، وعبر عما بعضه ماض وبعضه مستقبل بالماضى لتحقق وقوعه، وفى الكشف أن المراد من المرزوق فى الدنيا والآخرة الجنس الصالح التناول لكل منهما الا المقيد بهما، وإما على تقدير أن يراد فى الجنة فراجع إلى الرزق أى أوتوا بالمرزوق فى الجنة متشابه الافراد. قال أبو حيان: والظاهر هذا لان مرزوقهم فى الآخرة هو المحدث عنه والمشبه ـ بالذى رزقوه من قبل ـ ولان هذه الجملة إنما جاءت محدثاً بها عن الجنة وأحوالها وكونه يخبر عن المرزوق فى الدنيا والآخرة ـ أنه متشابه ليس من حديث الجنة ـ إلا بتكلف، ولا يعكر ـ على دعوى متشابه مافى الدارين ـ ماأخرجه البيهقى وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: «ليس فى الجنة من أطعمة الدنيا إلا الاسماء» لانه لا يشترط فيه أن يكون من جميع الوجوه وهو حاصل فى الصورة التى هى مناط الاسم وإن لم يكن فى المقدار والطعم، وتحريره أن إطلاق الاسماء عليها لكونها على الاستعارة يقتضى الاشتراك فيما هو مناطها وهو الصورة، وبذلك يتحقق التشابه بينهما فالمستثنى فى الاثر الاسماء وماهو مناطها بدلالة العقل ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ٢٥﴾ صفة ثالثة ورابعة للجنات وأوردت الأوليتان بالجملة الفعلية لافادة التجدد، وهاتان بالاسمية لافادة الدوام، وترك العاطف فى البعض ـ مع إيراده فى البعض ـ قيل: للتنبيه على جواز الامرين فى الصفات، واختص كل بما اختص به لمناسبة لاتخفى، وذهب أبو البقاء إلى أن هاتين الجملتين مستانفتان، وجوز أن تكون الثانية حالاً من ضمير الجمع فى (لهم) والعامل فيها معنى الاستقرار ـ والازواج ـ جمع قلة وجمع الكثرة زوجة ـ كعود وعودة ـ ولم يكثر استعماله فى الكلام، قيل: ولهذا استغنى عنه بجمع القلة توسعا، وقد ورد فى الآثار مايدل على كثرة الازواج فى الجنة من الحور وغيرهن، ويقال: الزوج للذكر والانثى، ويكون لاحد المزدوجين ولهما معاً، ويقال: للانثى زوجة فى لغة تميم، وكثير من قيس، والمراد هنا الاناث النساء اللاتى تختص بالرجال لا تشركه فيها غيره، وليس فى المفهوم اعتبار التوالد الذى هو مدار بقاء

النوع حتى لا يصح إطلاقه على أزواج الجنة لخلودهم فيها واستغنائهم عن الاولاد، على أن بعضهم صحح التوالد فيها وروى آثاراً فى ذلك لكن على وجه يليق بذلك المقام، وذكر بعضهم أن الأولاد روحانيون والله قادر على مايشاء. ومعنى كونها (مطهرة) أن الله سبحانه نزههن عن كل مايشينهن، فان كن من الحور ـ كما روى عن عبدالله ـ فمعنى التطهر خلقهن على الطهارة لم يعلق بهن دنس ذاتى ولا خارجى، وإن كن من بنى آدم ـ كما روى عن الحسن ـ « من عجائزكم الرمص الغمص يصرن شواب » فالمراد إذهاب كل شين عنهن من العيوب الذاتية وغيرها. والتطهير ـ كما قال الراغب ـ يقال فى الأجسام والأخلاق والأفعال جميعاً، فيكون عاماً هنا بقرينة مقام المدح لا مطلقاً منصرفاً إلى الكامل، وكمال التطهير إنما يحصل بالقسمين كما قيل، فان المعهود من إرادة الكامل إرادة أعلى أفراده لا الجميع، وقرأ زيد بن على ـ مطهرات ـ بناء على طهرن لا طهرت ـ كما فى الأولى ـ ولعلها أولى استعمالا، وإن كان الكل فصيحاً لأنهم قالوا: جمع مالا يعقل إما أن يكون جمع قلة أو كثرة، فان كان جمع كثرة فمجىء الضمير على حد ضمير الواحدة أولى من مجيئه على حد ضمير الغائبات، وإن كان جمع قلة فالعكس، وكذلك إذا كان ضميراً عائداً على جمع العاقلات الأولى فيه النون دون التاء (كبلغن أجلهن) و (يرضعن أولادهن) ولم يفرقوا فى هذا بين جمع القلة والكثرة، ومجىء هذه الصفة مبنية للمفعول، ولم تأت طاهرة ـ وصف من طهر ـ بالفتح على الأفصح، أو طهر بالضم، وعلى الأول قياس، وعلى الثانى شاذ للتفخيم لأنه أفهم أن لها مطهراً وليس سوى الله تعالى، وكيف يصف الواصفون من طهره الرب سبحانه؟! وقرأ عبيد بن عمير (مطهرة) وأصله متطهرة فأدغم، ولما ذكر سبحانه وتعالى مسكن المؤمنين ومطعمهم ومنكحهم، وكانت هذه الملاذ لا تبلغ درجة الكمال مع خوف الزوال ولذلك قيل:

أشد الغم عندى فى سرور تيقن عنه صاحبه انتقالا

أعقب ذلك بما يزيل ماينغص إنعامه من ذكر الخلود فى دار الكرامة، والخلود عند المعتزلة البقاء الدائم الذى لا ينقطع، وعندنا البقاء الطويل انقطع أو لم ينقطع، واستعماله فى المكث الدائم من حيث أنه مكث طويل لا من حيث خصوصه حقيقة وهو المراد هنا، وقد شهدت له الآيات والسنن، والجهمية يزعمون أن الجنة وأهلها يفنيان وكذا النار وأصحابها، والذى دعاهم إلى هذا أنه تعالى وصف نفسه بأنه الأول والآخر، والأولية تقدمه على جميع المخلوقات، والآخرية تأخره ولا يكون إلا بفناء السوى، ولو بقيت الجنة وأهلها كان فيه تشبيه لمن لا شبيه له سبحانه وهو محال، ولأنه إن لم يعلم أنفاس أهل الجنة كان جاهلا تعالى عن ذلك، وإن علم لزم الانتهاء وهو بعد الفناء، ولنا النصوص الدالة على التأبيد والعقل معها لأنها دار سلام وقدس لا خوف ولا حزن. والمرء لا يهنأ بعيش يخاف زواله بل قيل: البؤس خير من نعيم زائل، والكفر جريمة خالصة فجزاؤها عقوبة خالصة لا يشوبها نقص، ومعنى (الأول والآخر) ليس كما فى الشاهد بل بمعنى لا ابتداء ولا انتهاء له فى ذاته من غير استناد لغيره فهو الواجب القدم المستحيل العدم، والخلق ليسوا كذلك، فأين الشبه والعلم لا يتناهى فيتعلق بما لا يتناهى، وما أنفاس أهل الجنة إلا كمراتب الاعداد؟! أفيقال: إن الله سبحانه لا يعلمها أو يقال إنها متناهية، تباً للجهمية ما أجهلهم، وأجهل منهم من قال إن الأبدان مؤلفة من الأجزاء المتضادة فى الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية إلى الانحلال والانفكاك فكيف يمكن التأبيد، وذلك لأن مدار هذا على قياس هاتيك النشأة على هذه النشأة، وهيهات هيهات كيف يقاس ذلك العالم الكامل على عالم الكون والفساد؟! على أنه إذا ثبت كونه تعالى قادراً مختاراً ولا فاعل فى الوجود إلا هو فلمَ لا يجوز أن يعيد الأبدان بحيث لا تتحلل، أو إن تحللت فلمَ لا يجوز أن يخلق بدل

ما تحلل دائماً أبداً؟ وسبحان القادر الحكيم الذي لا يعجزه شيء ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره: نزلت في اليهود لما ضرب الله تعالى الأمثال في كتابه (بالعنكبوت، والذباب) وغير ذلك مما يستحقر قالوا: إن الله تعالى أعز وأعظم من أن يضرب الأمثال بمثل هذه المحقرات فرد الله تعالى عليهم بهذه الآية. ووجه ربطها بما تقدم على هذا - وكان المناسب عليه أن توضع في سورة العنكبوت مثلا - أنها جواب عن شبهة تورد على إقامة الحجة على حقية القرآن بأنه معجز فهي من الريب الذي هو في غاية الاضمحلال فكان ذكرها هنا أنسب، وقال مجاهد وغيره: نزلت في المنافقين، قالوا - لما ضرب الله سبحانه المثل (بالمستوقد، والصيب) - الله تعالى أعلى وأعظم من أن يضرب الأمثال بمثل هذه الأشياء التي لا بال لها فرد الله تعالى عليهم ووجه الربط عليه ظاهر فانها للذب عن التمثيلات السابقة على أحسن وجه وأبلغه، وقيل: إنها متصلة بقوله تعالى: (فلا تجعلوا لله أنداداً) أي (لا يستحيي أن يضرب مثلا) لهذه الأنداد، وقيل: هذا مثل ضرب للدنيا وأهلها فان البعوضة تحيا ما جاعت وإذا شبعت ماتت، كذلك أهل الدنيا إذا امتلأوا منها هلكوا، أو مثل لأعمال العباد وأنه لا يمتنع أن يذكر منها ما قل أو كثر ليجازي عليه ثواباً وعقاباً، وعلى هذين القولين لا ارتباط للآية بما قبلها بل هي ابتداء كلام، وهذا وإن جاز لا أقول به إذ المناسب بكل آية أن ترتبط بما قبلها وفي الآية إشارة إلى حسن التمثيل كيف والله سبحانه مع عظمته وبالغ حكمته لم يتركه ولم يستح منه * وما انفكت الأمثال في الناس سائره * والحياء - كما قال الراغب - انقباض النفس عن القبائح، وهو مركب من جبن وعفة، وليس هو الخجل بل ذاك حيرة النفس لفرط الحياء فهما متغايران وإن تلازما، وقال بعضهم: الخجل لا يكون إلا بعد صدور أمر زائد لا يريده القائم به بخلاف الحياء فانه قد يكون مما لم يقع فيترك لأجله، وما في القاموس خجل استحيي تسامح، وهو مشتق من الحياة لأنه يؤثر في القوة المختصة بالحيوان وهي قوة الحس والحركة، والآية تشعر بصحة نسبة الحياء إليه تعالى لأنه في العرف لا يسلب الحياء إلا عمن هو شأنه، على أن النفي داخل على كلام فيه قيد فيرجع إلى القيد فيفيد ثبوت أصل الفعل أو إمكانه لا أقل، وأما في الاحاديث فقد صرح بالنسبة - وللناس في ذلك مذهبان - فبعض يقول بالتأويل إذ الانقباض النفساني مما لا يحوم حول حظائر قدسه سبحانه، فالمراد بالحياء عنده الترك اللازم للانقباض، وجوّز جعل ماهنا بخصوصه من باب المقابلة لما وقع في كلام الكفرة بناء على ماروى أنهم قالوا: ما يستحيي رب محمد أن يضرب الامثال بالذباب، والعنكبوت، وبعض - وأنا والحمد لله منهم - لا يقول بالتأويل بل يمر هذا وأمثاله - مما جاء عنه سبحانه في الآيات والاحاديث - على ما جاءت ويكل علمها بعد التنزيه عما في الشاهد إلى عالم الغيب والشهادة، وقرأ الجمهور يستحيي بياءين والماضي استحيا، وجاء استفعل هنا للاغناء عن الثلاثي المجرد كاستأثر، وقرأ ابن كثير في رواية - وقليلون - بياء واحدة وهي لغة بني تميم، وهل المحذوف اللام فالوزن يستفع. أو العين فالوزن يستفل؟ قولان: أشهرهما الثاني، وهذا الفعل مما يكون متعدياً بنفسه وبالحرف فيقال: استحييته واستحييت منه، والآية تحتملهما. والضرب إيقاع شيء على شيء، وضرب المثل من ضرب الدراهم وهو ذكر شيء يظهر أثره في غيره، فمعنى يضرب هنا يذكر، وقيل: يبين، وقيل: يضع من (ضربت عليهم الذلة) و(ما) اسم بمعنى شيء يوصف به النكرة لمزيد الابهام ويسد طرق التقييد، وقد يفيد التحقير أيضاً - كأعطه شيئاً (ما) - والتعظيم - كلأمر (ما) جدع قصير أنفه - والتنويع - كاضربه ضرباً (ما) - وقد تجعل سيف خطيب، والقرآن أجل من أن يلغى فيه شيء، وبعوضة إما صفة لما أو بدل منها أو عطف بيان إن قيل بجوازه في النكرات أو بدل من (مثلا) أو عطف بيان له إن قيل (ما) زائدة، أو مفعول

و (مثلا) حال وهى المقصودة، أو منصوب على نزع الخافض أى (ما) من بعوضة (فما فوقها) كما نقل عن الفراء . والفاء بمعنى إلى، أو مفعول ثان ؛ أو أول بناء على تضمن الضرب معنى الجعل، ولا يرد على إرادة العموم أن مثال المعنى على المشهور أن الله لا يترك أى مثل كان فيقتضى أن جميع الامثال مضروبة فى كلامه فأين هى لأن المنفى ليس مطلق الترك بل الترك لأجل الاستحياء؟ فالمعنى لا يترك (مثلا ما) استحياء وإن تركه لأمر آخر اراده، وقرأ ابن أبى عبلة، وجماعة: بعوضة بالرفع والشائع على أنه خبر ، واختلفوا فيما يكون عنه خبراً ؛ فقيل مبتدأ محذوف - أى هى، أو هو - بعوضة. والجملة صلة (ما) على جعلها موصولة، وهو تخريج كوفى لحذف صدر الصلة من غير طول، وقيل: (ما) بناء على أنها استفهامية مبتدأ، واختار فى البحر أن تكون (ما) صلة أو صفة وهى (بعوضة) جملة كالتفسير لما انطوى عليه الكلام، وقيل: (بعوضة) مبتدأ، و (ما) نافية والخبر محذوف - أى متروكة - لدلالة (لا يستحيي) عليه *

﴿والبعوضة﴾ واحد البعوض، وهو طائر معروف، وفيه من دقيق الصنع وعجيب الابداع ما يعجز الانسان أن يحيط بوصفه ولا ينكر ذلك إلا نمرود . وهو فى الاصل صفة على فعول كالقطوع، ولذا سمى فى لغة هذيل - خموش - فغلبت ، واشتقاقه من البعض بمعنى القطع ﴿ فَمَا فَوْقَهَا ﴾ الفاء عاطفة ترتيبية، و (ما) عطف على (بعوضة) أو (ما) إن جعل اسما والتفصيل وما فيه غير خفى . والمراد بالفوقية إما الزيادة فى حجم الممثل به فهو ترق من الصغير للكبير ، وبه قال ابن عباس ، أو الزيادة فى المعنى الذى وقع التمثيل فيه وهو الصغر والحقارة فهو تنزل من الحقير للاحقر ، وهذان الوجهان على القراءة المشهورة وأما على قراءة الرفع فقد قالوا : إن جعلت (ما) موصولة ففيه الوجهان ، وإن جعلت استفهامية تعين الاول لأن العظم مبتدأ من البعوضة إذ ذاك ، وقيل : أراد - مافوقها - وما دونها فاكتفى بأحد الشيئين عن الآخر على حد (سرابيل تقيكم الحر) فافهم *

﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ﴾ تفصيل لما أشار اليه قوله تعالى : (إن الله لا يستحيي) الخ من أنه وقع فيه ارتياب بين التحقيق والارتياب، أو لما يترتب على ضرب المثل من الحكم إثر تحقيق حقية صدوره عنه سبحانه، والفاء للدلالة على ترتب ما بعدها على ما يشير اليه ماقبلها، وكأنه قيل كما قيل فيضربه (فأما الذين) الخ، وتقديم بيان حال المؤمنين لشرفه، وأما على ما عليه المحققون حرف متضمنة لمعنى الشرط ولذا لزمتها الفاء غالبا، وتفيد مع هذا تأكيد مادخلت عليه من الحكم؛ وتكون لتفصيل مجمل تقدمها صريحاً ، أو دلالة، أو لم يتقدم لكنه حاضر فى الذهن ولو تقديراً، ولما كان هذا خلاف الظاهر فى كثير من موارد استعمالها جعله الرضى والمرتضى - من المحققين - أغلبيا ، وفسر سيبويه - أما زيد فذاهب - بمهما يكن من شىء فزيد ذاهب وليس المراد به أنها مرادفة لذلك الاسم والفعل إذ لا نظير له، بل المراد أنها لما أفادت التأكيد وتحتم الوقوع فى المستقبل كان مآل المعنى ذلك، ولما أشعرت بالشرطية قدر شرط يدل على تحتم الوقوع وهو وجود شىء ما فى الدنيا إذ لا تخلو عنه فما علق عليه محقق، وحيث كان المعنى ماذكر سيبويه . ومهما مبتدأ والاسمية لازمة له، ويكن فعل شرط والفاء لازمة تليه غالبا، وقامت - أما ذلك المقام - لزمها الفاء ولصوق الاسم إقامة للازم مقام الملزوم وإبقاء لاثره فى الجملة وكان الأصل دخول الفاء على الجملة فيما ذكر لأنها الجزاء لكن كرهوا إيلاءها حرف الشرط فأدخلوا الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظا ، وقد يقدم على الفاء - كما فى الرضى - من أجزاء الجزاء المفعول به والظرف والحال إلى غير ذلك مما عدوه على ما فيه ، وفى تصدير الجملتين بها من الاحماد والذم مالا يخفى . والمراد بالموصول فريق المؤمنين المعهودين كما أن المراد بالموصول الآتى فريق الكفرة الطاغين لا من يؤمن بضرب المثل ومن يكفر به لاختلال المعنى، والضمير فى (أنه) للمثل وهو أقرب،

أو لضربه المفهوم من أن يضرب، وقيل: لترك الاستحياء المنقدح مما مر، وقيل: للقرآن، ﴿والحق﴾ خلاف الباطل، وهو في الاصل مصدر حق يحق من بابي ضرب وقتل إذا وجب أو ثبت، وقال الراغب: أصله المطابقة والموافقة، ويكون بمعنى الموجد بحسب الحكمة والموجد على وفقها والاعتقاد المطابق للواقع، وقيل: إنه الحكم المطابق، ويطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك، ولم يفرق في المشهور بينه وبين الصدق إلا أنه شاع في العقد المطابق، والصدق في القول كذلك، وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم، وتعريفه هنا إما للقصر الادعائي كما يقال ـ هذا هو الحق ـ أو لدعوى الاتحاد ويكون المحكوم عليه مسلم الاتصاف، و(من ربهم) إما خبر بعد خبر أو حال من ضمير الحق، و(من) لابتداء الغاية المجازية، والتعرض لعنوان الربوبية للاشارة إلى أنهم يعترفون بحقية القرآن وبما أنعم الله تعالى به عليهم من النعم التي من أجلها نزول هذا الكتاب وهو المناسب لقوله سبحانه (نزلنا على عبدنا) وأما الكفرة المنكرون لجلاله المتخذون غيره من الارباب فالله عز اسمه هو المناسب لحالهم (ويحذركم الله نفسه) وقيل: في ذلك ـ مع الاضافة إلى الضمير ـ تشريف وإيذان بأن ضرب المثل تربية لهم وإرشاد إلى ما يوصلهم إلى كمالهم اللائق بهم، والجملة سادّة مسدّ مفعولي ـ يعلمون ـ عند الجمهور، ومسد الاول والثاني محذوف عند الاخفش أي (فيعلمون) حقيته ثابتة *

﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ﴾ لم يقل سبحانه ـ وأما الذين كفروا فلا يعلمون ـ ليقابل سابقه لما في هذا من المبالغة في ذمهم والتنبيه بأحسن وجه على كمال جهلهم لان الاستفهام إما لعدم العلم أو للانكار وكل منهما يدل على الجهل دلالة واضحة

ومن قال للمسك أين الشذا يكذبه ريحه الطيب

قيل: ولم يقل سبحانه هناك ـ وأما الذين آمنوا فيقولون ـ الخ إشارة إلى أن المؤمنين اكتفوا بالخضوع والطاعة من غير حاجة إلى التكلم والكافرون لخبثهم وعنادهم لا يطيقون الأسرار لانه كاخفاء الجمر في الحلفاء، وقيل: إن ـ يقولون ـ لا يدل صريحا على العلم وهو المقصود والكافرون منهم الجاهل والمعاند (فيقولون) الخ أشمل وأجمع، و(ماذا) لها ستة أوجه في استعمالهم. الاول أن تكون (ما) استفهامية في موضع رفع بالابتداء، و ـ ذا ـ بمعنى الذي خبره، وأخبر عن المعرفة بالنكرة هنا بناء على مذهب سيبويه في جوازه في أسماء الاستفهام. وغيره يجعل النكرة خبراً عن الموصول. الثاني أن تكون (ماذا) كلها استفهاما مفعولا ـ لأراد ـ وهذان الوجهان فصيحان اعتبرهما سائر المفسرين والمعربين في الآية، والاستفهام يحتمل الاستغراب والاستبعاد والاستهزاء (ظلمات بعضها فوق بعض)، الثالث أن يجعل ـ ما ـ استفهامية، و ـ ذا ـ صلة لا إشارة ولا موصولة، الرابع أن يجعلا معا موصولا كقوله * دعي (ماذا) علمت سأتقيه * الخامس أن يجعلا نكرة موصوفة وقد جوز في المثال، السادس أن تكون ـ ما ـ استفهامية، و ـ ذا ـ اسم إشارة خبر له *

﴿ والارادة ﴾ كما قاله الراغب: منقولة من راد يرود إذا سعى في طلب شيء وهي في الأصل قوة مركبة من شهوة وخاطر وأمل، وجعل اسما لنزوع النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ثم يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس إلى الشيء وتارة في المنتهى وهو الحكم فيه بأنه ينبغي الخ، وإرادة المعنى من اللفظ مجرد القصد وهو استعمال آخر ولسنا بصدده، وبين الارادة والشهوة عموم من وجه لانها قد تتعلق بنفسها بخلاف الشهوة فانها إنما تتعلق باللذات، والانسان قد يريد الدواء البشع ولا يشتهيه ويشتهي اللذيذ ولا يريده إذا علم فيه هلاكه وقد يشتهي ويريد. وللمتكلمين ـ أهل الحق وغيرهم ـ في تفسيرها مذاهب: فالكعبي والنجار وغيرهما على

أن إرادته سبحانه لافعاله أنه يفعلها عالما بها وبما فيها من المصلحة، ولافعال غيره أنه أمر بها وطلبها، فالمعاصي إذاً ليست بارادته جل شأنه، ونحو ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وارد عليهم؛ والجاحظ وبعض المعتزلة والحكماء على أن إرادته تعالى شأنه علمه بجميع الموجودات من الازل إلى الأبد وبأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل، ويكفيه صدوره عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد وطلب شوق، ويسمون هذا العلم عناية؛ وذهب الكرامية وأبو علي وأبو هاشم إلى أنها صفة زائدة على العلم إلا أنها حادثة قائمة بذاته عز شأنه عند الكرامية، وموجودة لافي محل عند الأبوين، والمذهب الحق أنها ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة، مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع، وكونها نفس الترجيح الذي هو من صفات الافعال - كما قال البيضاوي عفا الله تعالى عنه - لم يذهب إليه أحد. وفي كلمة - هذا - استحقار للمشار إليه مثلها في (أهذا الذي بعث الله رسولا) وقد تكون للتعظيم بحسب اقتضاء المقام، و(مثلا) نصب على التمييز عن نسبة الاستغراب ونحوه إلى المشار إليه. وقد ذكر الرضي - والعهدة عليه - أن الضمير واسم الاشارة إذا كانا مبهمين يجيء التمييز عنهما والعامل هما لتمامهما بنفسهما حيث يمتنع إضافتهما، وإذا كانا معلومين فالتمييز عن النسبة، ويحتمل أن يكون حالا من اسم الله تعالى أو من (هذا) أي ممثلا أو ممثلا به أو بضربه ٭

﴿ يُضِلُّ به كَثيراً وَيَهْدي به كَثيراً ﴾ جملتان جاريتان مجرى البيان، والتفسير للجملتين المصدرتين - بأما - إذ يشتملان على ان كلا الفريقين موصوف بالكثرة وعلى أن العلم بكونه حقا من الهدى الذي يزداد به المؤمنون نوراً إلى نورهم، والجهل بموقعه من الضلالة التي يزداد بها الجهال خبطا في ظلمتهم، وهاتان يزيدان ما تضمنتاه وضوحا أو أنهما جواب لدفع ما يزعمونه من عدم الفائدة في ضرب الأمثال بالمحقرات ببيان أنه مشتمل على حكمة جليلة وغاية جميلة هي كونه وسيلة إلى هداية المستعدين للهداية وإضلال المنهمكين في الغواية، وصرح بعضهم بأنهما جواب - لماذا - ووضع الفعلان موضع المصدر للاشعار بالاستمرار التجددي والمضارع يستعمل له كثيراً، ففي التعبير به هنا إشارة إلى أن الاضلال والهداية لايزالان يتجددان ما تجدد الزمان، قيل: ووضعهما موضع الفعل الواقع في الاستفهام مبالغة في الدلالة على تحققهما فان إرادتهما دون وقوعهما بالفعل وتجافياً عن نظم الاضلال مع الهداية في سلك الارادة لايهامه تساويهما في التعلق وليس كذلك، فان المراد بالذات من ضرب المثل هو التذكير والاهتداء كما يشير إليه قوله تعالى: (وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) وأما الاضلال فعارض مترتب على سوء الاختيار، وقدم في النظم الاضلال على الهداية مع سبق الرحمة على الغضب، وتقدمها بالرتبة والشرف لأن قولهم ناشيء من الضلال مع أن كون ما في القرآن سبباً له أحوج للبيان لأن سببيته للهدى في غاية الظهور، فالاهتمام ببيانه أولى، ووصف كل من القبيلتين بالكثرة بالنظر إلى أنفسهم وإلا فالمهتدون قليلون بالنسبة إلى أهل الضلال وبعيد حمل كثرة المهتدين على الكثرة المعنوية بجعل كثرة الخصائص اللطيفة بمنزلة كثرة الذوات الشريفة كما قيل:

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد ألف بواحد

لاسيما وقد ذكر معها الكثرة الحقيقية، هذا وجوز بعضهم أن يكون قوله تعالى: (يضل به كثيراً) الخ في موضع الصفة - لمثل - فهو من كلام الكفار، ولعله من باب المماشاة مع المؤمنين إذ هم ليسوا بمعترفين بأن هذا المثل - يضل الله به كثيراً ويهدي به كثيراً - وأغرب من هذا تجويز ابن عطية أن يكون (يضل به كثيراً) من كلام

الكفار ومابعده من كلام الله تعالى وهو إلباس فى التركيب وعدول عن الظاهر من غير دليل، وإسناد الاضلال إليه تعالى حقيقى وقد تقدم وجهه فلا التفات إلى مافى الكشاف لأنه نزغة اعتزالية ، والضمير فى (به) للمثل أولضربه فى الموضعين ، وقيل : فى الأول للتكذيب ، وفى الثانى للتصديق ودل على ذلك قوة الكلام، ولايخفى ضعفه، وقرأ زيد بن على (يضل) هنا وفيما يأتى، و(يهدى) بالبناء للمفعول وابن أبى عبلة فى الثلاثة بالبناء للفاعل، ورفعا الفاسقين-خفضهم الله تعالى- ﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ٢٦﴾ تذييل أو اعتراض فى آخر الكلام بناء على قول من جوزه ، وقيل : حال ، ومنع السالكوتى عطفه على ما قبله قائلا لأنه لايصح كونه جوابا وبيانا ، وأجازه بعضهم تكملة للجواب وزيادة تعيين لمن أريد إضلالهم ببيان صفاتهم القبيحة المستتبعة له و إشارة إلى أن ذلك ليس إضلالا ابتدائيا بل هو تثبيت على ما كانوا عليه من فنون الضلال وزيادة فيه ، و(الفاسقين) جمع فاسق من الفسق، وهو شرعا خروج العقلاء عن الطاعة فيشمل الكفر ودونه من الكبيرة والصغيرة . واختص فى العرف والاستعمال بارتكاب الكبيرة فلا يطلق على ارتكاب الآخرين إلا نادراً بقرينة ، وهو من قولهم : فسق الرطب إذا خرج من قشره ، قال ابن الأعرابى : ولم يسمع الفسق وصفا للانسان فى كلام العرب ، ولعله أراد فى كلام الجاهلية كما صرح به ابن الانبارى ، و إلا فقد قال رؤبة ، وهو شاعر إسلامى يستدل بكلامه :

يذهبن فى نجد وغور أغائرا (فواسقا) عن قصدها جوائرا

على أنه يمكن أن يقال : لم يخرج الفسق فى البيت عن الوضع لأنه وضعا خروج الاجرام وبروز الأجسام من غير العقلاء وما فيه خروج الابل وهى لاتعقل . والمراد بالفاسقين هنا الخارجون عن حدود الايمان وتخصيص الاضلال بهم مرتبا على صفة الفسق وما أجرى عليهم من القبائح للايذان بأن ذلك هو الذى أعدهم للاضلال وأدى بهم إلى الضلال فان كفرهم وعدولهم عن الحق وإصرارهم على الباطل صرفت وجوه أنظارهم عن التدبر والتأمل حتى رسخت جهالتهم وازدادت ضلالتهم فأنكروا وقالوا ماقالوا ، ونصب (الفاسقين) على أنه مفعول يضل أو على الاستثناء والمفعول محذوف أى أحداً ، ولا تفريغ كما فى قوله :

نجـا سالم والنفس منه بشدة ولم ينج إلا جفن سيف ومئزرا

ومنع ذلك أبو البقاء ولعله محجوج بالبيت ﴿ الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ ﴾ يحتمل النصب والرفع ، والأول إما على الاتباع أو القطع - أى أذم - والثانى إما على الثانى من احتمالى الأول أو على الابتداء ، والخبر جملة (أولئك هم الخاسرون) وعلى هذا تكون الجملة كأنها كلام مستأنف لاتعلق لها إلا على بعد . والنقض فسخ التركيب، وأصله يكون فى الحبل ونقيضه الابرام وفى الحائط ونحوه، ونقيضه البناء . وشاع استعمال النقض فى إبطال العهد - كما قال الزمخشرى - من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين، وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشىء المستعار ثم يرمزوا بذكر شىء من روادفه فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه نحو قولك : عالم يغترف منه الناس، وشجاع يفترس أقرانه ٭ والحاصل أن فى الآية استعارة بالكناية، والنقض استعارة تحقيقية تصريحية حيث شبه إبطال العهد بإبطال

تأليف الجسم، وأطلق اسم المشبه به على المشبه لـكنها إنما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل ، فبهذا الاعتبار صارت قرينة على استعارة الحبل للعهد ، ومن هنا يظهر أن الاستعارة المكنية قد توجد بدون التخييلية وأن قرينتها قد تـكون تحقيقية ، وتحقيق البحث يطلب من محله، والعهد الموثق، وعهد إليه فى كذا إذا أوصاه ووثقه عليه ، واستعهد منه إذا اشترط عليه ، واستوثق منه . والمراد بالعهد ههنا إما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده تعالى الدالة على وجوده ووحدته وصدق رسله صلى الله تعالى عليهم وسلم ، وفى نقضها لهم ما لايخفى من الذم لأنهم نقضوا ماأبرمه الله تعالى من الأدلة التى كررها عليهم فى الأنفس والآفاق وبعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأنزل الـكتب مؤكداً لها، والناقضون على هذا جميع الـكفار . وأما المأخوذ من جهة الرسل على الأمم بأنهم إذا بعث إليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا أمره . وذكره فى الكتب المتقدمة ولم يخالفوا حكمه . والناقضون حينئذ أهل الـكتاب والمنافقون منهم حيث نبذوا كل ذلك وراء ظهورهم وبدلوا تبديلا ، والنقض على هذا عند بعضهم أشنع منه على الأول، وعكس بعض ـ ولكل وجهة ـ وقيل: الأمانة التى حملها الانسان بعد إباء السموات والأرض عن أن يحملنها ، وقيل : هو ما أخذ على بنى إسرائيل من أن لا يسفكوا دماءهم ولا يخرجوا أنفسهم من ديارهم ، إلى غير ذلك من الأقوال وهى مبنية على الاختلاف فى سبب النزول والظاهر العموم . و(من) للابتداء وكون المجرور بها موضعاً انفصل عنه الشىء وخرج ، وتدل على أن النقض حصـل عقيب توثق العهد من غير فصل ، وفيه إرشاد إلى عدم اكتراثهم بالعهد - فآثر ما استوثق الله تعالى منهم نقضوه ـ وقيل : صلة وهو بعيد ، والميثاق مفعال وهو فى الصفات كثير ـ كمنحار ـ ويكون مصدراً عند أبى البقاء والزمخشرى - كميعاد - بمعنى الوعد ، وأنـكره جماعة وقالوا : هو اسم فى موضع المصدر كما فى قوله :

أكفراً بعد رد الموت عنى وبعد (عطائك) المائة الرتاعا

ويكون اسم آلة ـ كمحراث ـ ولم يشعم هذا وليس بالبعيد، والمراد به ماوثق الله تعالى به عهده من الآيات والكتب ، أو ماوثقوه به من القبول والالتزام ، والضمير للعهد لأنه المحدث عنه . ويجوز عوده إلى الله تعالى ولم يجوزه السالكوتى لأن المعنى لايتم بدون اعتبار العهد فهو أهم من ذكر الفاعل، ولأن الرجوع إلى المضاف خلاف الأصل ، وأفهم كلام أبى البقاء أن الميثاق هنا مصدر بمعنى التوثقة ، وفى الضمير الاحتمالان فان عاد إلى اسم الله تعالى كان المصدر مضافا إلى الفاعل، وإن إلى العهد كان مضافا إلى المفعول . وحديث الرجوع إلى المضاف خصه بعض المحققين فى غير الاضافة اللفظية ، وأما فيها فمطرد كثير ، ومانحن فيه كذلك لأنه مصدر أو مؤول بمشتق فيكون كقولك أعجبنى ضرب زيد وهو قائم ، والوجه أنها فى نية الانفصال ﴿وَيَقْطَعُونَ مَآأَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ (ما) المقطوعة موصولة ، أو نكرة موصوفة عند أبى البقاء، وفى المراد بها أقوال : ﴿الأول﴾ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قطعوه بالتكذيب والعصيان ـ قاله الحسن ـ وفيه استعمال (ما) لمن يعقل بل سيد العقلاء بل العقل ﴿الثانى﴾ القول فانه تعالى أمر ـ أن يوصل - بالعمل فلم يصلوه ولم يعملوا ، وظاهر هذا أنها نزلت فى المنافقين ﴿الثالث﴾ التصديق بالأنبياء أمروا بوصله فقطعوه بتكذيب بعض وتصديق بعض ﴿الرابع﴾ الرحم والقرابة قاله قتادة، وظاهره أنه أراد كفار قريش وأشباههم ﴿الخامس﴾ الأمر الشامل لما ذكر مما يوجب قطعه قطع الوصلة ـ بين الله تعالى وبين العبد ـ المقصودة بالذات من كل وصل وفصل، ولعل هذا هو الأوجه لأن فيه حمل اللفظ على مدلوله

من العموم ولا دليل واضح على الخصوص . ورجح بعضهم ماقبله بأن الظاهر ـ أن هذا توصيف للفاسقين بأنهم يضيعون حق الخلق بعد وصفهم بتضييع حق الحق سبحانه، وتضييع حقه بنقض عهده وحق خلقه بتقطيع أرحامهم ـ وليس بالقوى . والأمر القول الطالب للفعل مع علو عند المعتزلة أو استعلاء عند أبى الحسين، ويفسدهما ظاهر قوله تعالى حكاية عن فرعون: (ماذا تأمرون) ويطلق على التكلم بالصيغة وعلى نفسها، وفى موجبها خلاف، وهذا هو الأمر الطلبى . وقد نقل إلى الأمر الذى يصدر عن الشخص لأنه يصدر عن داعية تشبه الأمر فكأنه مأمور به أو لأنه من شأنه أن يؤمر به كما سمى الخطب والحال العظيمة شأناً. وهو مصدر فى الاصل بمعنى القصد وسمى به ذلك لأن من شأنه أن يقصد . وذهب الفقهاء إلى أن الأمر مشترك بين القول والفعل لأنه يطلق عليه مثل (وماأمر فرعون برشيد) . و(أن يوصل) يحتمل النصب والخفض على أنه بدل من (ما) أو من ضميره ، والثانى أولى للقرب ولأن ـ قطع ماأمر الله تعالى بوصله ـ أبلغ من قطع وصل ماأمر الله تعالى به نفسه، واحتمال الرفع بتقدير هو ـ أو النصب بالبدلية من محل المجرور أو بنزع الخافض أو أنه مفعول لاجله ـ أى لأن ـ أو كراهية ـ أن ليس بشىء كما لا يخفى *

﴿وَيُفْسِدُونَ فِى الْأَرْضِ أُولَـٰئِكَ هُمُ الْخَـٰسِرُونَ ٢٧﴾ إفسادهم باستدعائهم إلى الكفر والترغيب فيه وحمل الناس عليه أو باخافتهم السبل وقطعهم الطرق على من يريد الهجرة إلى الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ـ أو بأنهم يرتكبون كل معصية يتعدى ضررها ويطير فى الآفاق شررها ـ ولعل هذا أولى. وذكر فى (الارض) إشارة إلى أن المراد فساد يتعدى دون ما يقف عليهم . و(أولئك) إشارة إلى (الفاسقين) باعتبار مافصل من صفاتهم القبيحة، وفيه رمز إلى أنهم فى المرتبة البعيدة من الذم وحصر ـ الخاسرين ـ عليهم باعتبار كمالهم فى الخسران حيث أهملوا العقل عن النظر ولم يقتنصوا المعرفة المفيدة للحياة الابدية والمسرة السرمدية، واشتروا النقض بالوفاء، والفساد بالصلاح، والقطيعة بالصلة ، والثواب بالعقاب فضاع منهم الطلبتان ـ رأس المال والربح ـ وحصل لهم الضرر الجسيم وهذا هو الخسران العظيم . وفى الآية ترشيح (١) للاستعارة المقدرة التى تتضمنها الآيات السابقة فافهم *

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ التفات إلى خطاب أولئك بعد أن عدد قبائحهم المستدعية لمزيد سخطه تعالى عليهم والانكار إذا وجه إلى المخاطب كان أبلغ من توجيهه إلى الغائب وأردع له لجواز أن لا يصله . و(كيف) اسم إما ظرف ـ وعزى إلى سيبويه ـ فمحلها نصب دائماً ، أو غير ظرف ـ وعزى إلى الاخفش ـ فمحلها رفع مع المبتدا، ونصب مع غيره ، وادعى ابن مالك أن أحداً لم يقل بظرفيتها إذ ليست زماناً ولا مكاناً لكن لكونها تفسر بقولك على أى حال أطلق اسم الظرف عليها مجازاً ، واستحسنه ابن هشام ودخول الجر عليها شاذ . وأكثر ماتستعمل استفهاما والشرط بها قليل والجزم غير مسموع ، وأجازه قياساً ـ الكوفيون وقطرب، والبدل منها أو الجواب إذا كانت مع فعل مستغن منصوب ومع ما لا يستغنى مرفوع إن كان مبتدأ ومنصوب إن كان ناسخا . وزعم ابن موهب أنها تأتى عاطفة وليس بشىء، وهى هنا للاستخبار منضما إليه الانكار والتعجيب لكفرهم بانكار الحال الذى له مزيد اختصاص بها وهى العلم بالصانع والجهل به ، ألا يرى أنه ينقسم باعتبارهما فيقال: كافر معاند وكافر جاهل ؟ فالمعنى أفى حال العلم تكفرون أم فى حال الجهل وأنتم عالمون بهذه القصة ؟ وهو يستلزم العلم

(١) لأن الخسران من لوازم التجارة ، والآيات تتضمن استبدال الامور المذكورة بنقائضها المستعار له البيع والشراء اه منه

بصانع موصوف بصفات الكمال منزه عن النقصان، وهو صارف قوى عن الكفر ، وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوى مظنة تعجيب وتوبيخ، وفيه إيذان بأن كفرهم عن عناد وهو أبلغ فى الذم . وفيه من المبالغة أيضاً ماليس فى (أتكفرون) لأن الانكار الذى هو نفى قد توجه للحال التى لاتنفك ، ويلزم من نفيها نفى صاحبها بطريق البرهان، وإن شئت عممت الحال . وإنكار أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها مع أن كل موجود يجب أن يكون وجوده على حال من الأحوال يستدعى إنكار وجود الكفر بذلك الطريق، ولا يرد أن الاستخبار محال على ـ اللطيف الخبير عز شأنه ـ لأنه إما أن يكون بمعنى طلب الخبر فلا نسلم المحالية إذ قد يكون لتنبيه المخاطب وتوبيخه ولا يقتضى جهل المستخبر ولا يلزم من ضم الانكار والتعجيب إليه ـ وهما من المعانى المجازية للاستفهام ـ الجمع بين الحقيقة والمجاز إن كان الاستخبار حقيقة للصيغة ، وبين معنيين مجازيين إن كان مجازاً لأن الانفهام بطريق الاستتباع واللزوم لا من حاق الوسط ، أو أنه تجوز على تجوز لشهرة الاستفهام فى معنى الاستخبار حتى كأنه حقيقة فيه ، وإما أن يكون بمعنى الاستفهام فنقول : لاقدح فى صدوره ممن يعلم المستفهم عنه لأنه ـ كما فى الاتقان ـ طلب الفهم . اما فهم المستفهم ـ وهو محال عليه تعالى ـ أو وقوع فهمه ممن لا يفهم كائناً من كان ولا استحالة فيه منه تعالى، وكذا لا استحالة فى وقوع التعجيب منه تعالى بل قالوا : إذا ورد التعجب من الله جل وعلا لم يلزم محذور إذ يصرف إلى المخاطب أو يراد غايته أو يرجع إلى مذهب السلف، وأتى سبحانه ـ بتكفرون ـ ولم يأت بالماضى وإن كان الكفر قد وقع منهم ـ لأن الذى أنكر الدوام والمضارع هو المشعر به ولئلا يكون فى الكلام توبيخ لمن وقع منه الكفر ممن آمن كأكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم *

﴿ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ٢٨ ﴾ ماقبل (ثم) حال من ضمير (تكفرون) بتقدير قد لامحالة خلافا لمن وهم فيه . والمعنى (كيف تكفرون) وقد خلقكم، فعبر عن الخلق بذلك، ولما كان ـ مركوزاً فى الطباع ومخلوقا فى العقول ـ أن لاخالق إلا الله كانت حالا تقتضى أن لاتجامع الكفر ، والجمل بعد مستأنفة لاتعلق لها بالحال ولذا غايرت ماقبلها بالحرف والصيغة ، ولك أن تجعل جميع الجمل مندرجة فى الحال وهو فى الحقيقة العلم بالقصة كأنه قيل: (كيف تكفرون) وأنتم عالمون بهذه القصة وبأولها وآخرها ، فلا يضر اشتمالها على ماض ومستقبل، وكلاهما لا يصح أن يقع حالا ، ورجح هذا جمع محققون ، والحياة قوة تتبع الاعتدال النوعى ويفيض منها سائر القوى، وقيل : القوة الحساسة والعضو المفلوج حى وإلا لتسارع إليه الفساد ، وعدم الاحساس بالفعل لايدل على عدم القوة لجواز فقدان الأثر لمانع، وكأنهم أرادوا من ذلك قوة اللمس لأن مغايرة الحياة لما عداه من الحواس ظاهرة فانها مختصة بعضو دون عضو ، وأنها مفقودة فى بعض أنواع الحيوانات، وأنه يلزم تعدد الحياة بالنوع فى شخص واحد إن قيل بكون الحياة كل واحد منها. وتركبها فى الخارج إن أريد مجموعها ، وتطلق مجازاً على القوة النامية لأنها من طلائعها ومقدماتها ، وعلى مايخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث أنها كمالها وغايتها ، و ـ الموت ـ مقابل لها فى كل مرتبة والكل (١) فى كتاب الله تعالى وحياته سبحانه وتعالى صحة اتصافه جل شأنه بالعلم والقدرة أو معنى قائم بذاته تعالى يقتضى ذلك، وأين التراب من رب الأرباب . ثم إن للناس فى المراد بما فى الآية الكريمة أقوالا شتى ، والمروى عن ابن عباس ، وابن مسعود،

---

(١) قال الشيخ: أول الحواس الذى يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس فانه كما أن للنبات قوة غاذية يجوز أن يفقد سائر القوى دونها ، كذلك حال اللامسة للانسان اه

ومجاهد رضى الله تعالى عنهم أن المراد بالموت الأول العدم السابق ، والاحياء الأول الخلق والموت الثانى المعهود فى الدار الدنيا ، والحياة الثانية البعث للقيامة ، واختاره بعض المحققين وادعى أن قوله تعالى : (وكنتم أمواتا) وإسناده آخر الاماتة إليه تعالى مما يقويه ، واختار آخرون أن كونهم أمواتا هو من وقت استقرارهم نطفا فى الأرحام إلى تمام الأطوار بعدها ، وأن الحياة (١) الاولى نفخ الروح بعد تلك الاطوار ، والاماتة ـ هى المعهودة ـ والاحياء بعدها ـ هو البعث ـ يوم ينفخ فى الصور ولعله أقرب من الاول ، وإطلاق الاموات على تلك الاجسام مجاز إن فسر ـ الموت ـ بعدم الحياة عمن اتصف به ، وحقيقة إن فسر بعدم الحياة عما من شأنه ، قاله السالكوتى ، ويفهم كلام بعضهم : أنه على معنى كالاموات على التفسير الثانى وإن فسر بعدم الحياة مطلقا كان حقيقة وهو المشهور وأبعد الاقوال عندى حمل الموت الاول على المعهود بعد انقضاء الاجل ، والاحياء الاول على مايكون للمسألة فى القبر فيكون قد وضع الماضى موضع المستقبل لتحقق الوقوع ، ثم لادليل فى الآية على المختار لنفى عذاب القبر إذ نهاية مافيها عدم ذكر الاحياء المصحح له ، ونحن لانستدل لها بذلك الوجه عليه ولنا ـ والحمد لله تعالى ـ فى ذلك المطلب أدلة شتى ، وكذا لادليل للمجسمة القائلين بأنه تعالى فى مكان فى (وإليه ترجعون) لان المراد بالرجوع إليه الجمع فى المحشر حيث لا يتولى الحكم سواه والأمر يومئذ لله ، ووراء هذا من المقال مالا يخفى على العارفين ، وفى قوله تعالى (ترجعون) على البناء المفعول دون ـ يرجعكم ـ المناسب للسياق مراعاة لتناسب رءوس الآى مع وجود التناسب المعنوى للسياق ، ولهذا قيل إن قراءة الجمهور أفصح من قراءة يعقوب ومجاهد ، وجماعة (ترجعون) مبنيا للفاعل ، ولا يرد أن الآية إذا كانت خطابا للكفار ـ ومعنى العلم ملاحظ فيها ـ امتنع خطابهم بما بعد ـ ثم وثم ـ من الفعلين لأنهم لا يعلمون ذلك لأن تمكنهم من العلم لوضوح الادلة آفاقية وأنفسية ـ وسطوع أنوارها عقلية ونقلية ـ منزل منزل العلم فى إزاحة العذر ، وبهذا يندفع أيضا ماقيل : هم شاكون فى نسبة ماتقدم إليه تعالى فكيف يتأتى ذلك الخطاب به ، ويحتمل كما قيل : أن يكون الخطاب فى الآية للمؤمن والكافر فانه سبحانه لما بين دلائل التوحيد أيضا من قوله سبحانه : (ياأيها الناس) إلى (فلا تجعلوا) ودلائل النبوة من (وإن كنتم) إلى (إن كنتم) وأوعد بـ (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) الآية ، ووعد بـ (وبشر الذين آمنوا) الخ أكد ذلك بأن عدد عليهم النعم العامة من قوله (وكنتم أمواتا) إلى (هم فيها خالدون) والخاصة من (يابنى إسرائيل) إلى (مانسخ) واستقبح صدور الكفر ـ مع تلك النعم منهم ـ توبيخا للكافر وتقريراً للمؤمن وعد الاماتة نعمة لانها وصلة إلى الحياة الابدية واجتماع المحب بالحبيب ، وقد يقال : إن المعدود عليهم كذلك هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها *

﴿ ومن الاشارة ﴾ قول ابن عطاء (وكنتم أمواتا) بالظاهر (فأحياكم) بمكاشفة الاسرار (ثم يميتكم) عن أوصاف العبودية (ثم يحييكم) بأوصاف الربوبية ، وقال فارس : (وكنتم أمواتا) بشواهدكم (فأحياكم) بشواهده (ثم يميتكم) عن شاهدكم (ثم يحييكم) بقيام الحق (ثم اليه ترجعون) عن جميع مالكم فتكونون له *

﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّافِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ معطوف على قوله تعالى : (وكنتم) وترك الحرف إما لكونه كالنتيجة له أو للتنبيه على الاستقلال فى إفادة ماأفاده ، وذكر أنه بيان نعمة أخرى مترتبة على الاولى ، وأريد بترتبها أن الانتفاع بها يتوقف عليها فان النعمة إنما تسمى نعمة من حيث الانتفاع بها ، و (هو) لغير المتكلم والمخاطب ،

---

(١) قال الله تعالى : (قل الله يحييكم ثم يميتكم) وقال سبحانه : (إن الله يحي الأرض بعد موتها) وقال عز شأنه : (أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس) اه منه *

وفيه لغات : تخفيف الواو مفتوحة،وحذفها فى الشعر،وتشديدهالهمدان،وتسكينها لأسد وقيس ، و(هو)عند أهل الله تعالى اسم من أسمائه تعالى ينبيء عن كنه حقيقته المخصوصة المبرأة عن جميع جهات الكثرة،و(هو) اسم مركب من حرفين الهاء والواو،و-الهاء - أصل،و-الواو-زائدة بدليل سقوطها فى التثنيه والجمع فليس فى الحقيقة إلا حرف واحد دال على الواحد الفرد الذى لا موجود سواه وكل شيء هالك إلا وجهه ، ولمزيد مافيه من الاسرار اتخذه الأجلة مداراً لذكرهم وسراجا لسرهم،وهو جار مع الانفاس،ومسماه غائب عن الحدس والقياس،وفى (جعل) الضمير مبتدأ والموصول خبراً من الدلالة على الجلالة مالا يخفى،وتقديم الظرف على المفعول الصريح لتعجيل المسرة واللام للتعليل والانتفاع - أى خلق لاجلكم جميع مافى الأرض - لتنتفعوا به فى أمور دنياكم بالذات أو بالواسطة وفى أمور دينكم بالاستدلال والاعتبار.واستدل كثير من أهل السنة - الحنفية ، والشافعية - بالآية على إباحة الاشياء النافعة قبل ورود الشرع،وعليه أكثر المعتزلة ، واختاره الامام فى المحصول،والبيضاوى فى المنهاج،

واعترض بأن اللام تجيء لغير النفع كـ(إن أسأتم فلها) وأجيب بأنها مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه الاختصاص النافع،وبأن المراد النفع بالاستدلال،وأجيب بأن التخصيص خلاف الظاهر مع أن ذلك حاصل لكل مكلف من نفسه فيحمل على غيره،وذهب قوم إلى أن الاصل فى الاشياء قبل الحظر ، وقال قوم بالوقف لتعارض الادلة عندهم ، واستدلت الاباحية بالآية على مدعاهم قائلين إنها تدل على أن مافى الأرض جميعا خلق للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشيء أصلا ،ويرده أنها تدل على أن الكل للكل،ولا ينافى اختصاص البعض بالبعض لموجب،فهناك شبه التوزيع،والتعيين يستفاد من دليل منفصل،ولا يلزم اختصاص كل شخص بشيء واحد كما ظنه الساليكوتى ، و(ما) تعم جميع مافى الأرض لانفسها إذ لا يكون الشيء ظرفا لنفسه إلا أن يراد بها جهة السفل كما يراد بالسماء جهة العلو ويكفى فى التحدر العرش المحيط ،أو تجعل الجهة اعتبارية ، نعم قيل: تعم كل جزء من أجزاء الأرض- فانه من جملة ضروراتها - مافيها ضرورة وجود الجزء فى الكل والمغايرة اعتبارية والقول: بأن الكلام على تقدير معطوف -أى خلق مافى الأرض والأرض- لا أرضى به ، وبعضهم لم يتكلف شيئاً من ذلك ، واستغنى بتقدم الامتنان بالأرض فى قوله تعالى:(وجعل لكم الارض فراشاً) و(جميعا) حال مؤكدة من كلمة (ما) ولا دلالة لها كما ذكره البعض على الاجتماع الزمانى وهذا بخلاف معاً،وجعله حالا من ضمير (لكم) يضعفه السياق لانه لتعداد النعم دون المنعم عليه مع أن مقام الامتنان يناسبه المبالغة فى كثرة النعم،ولا اعتبار المبالغة لم يجعلوه حالا من الارض أيضاً ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾ أى علا اليها وارتفع من غير تكييف ولا تمثيل ولا تحديد- قاله الربيع-أو قصد اليها بارادته قصداً سويا بلا صارف يلويه ولا عاطف يثنيه من قولهم:استوى إليه - كالسهم المرسل-إذا قصده قصداً مستويا من غير أن يلوى على شيء - قاله الفراء -وقيل:استولى وملك كما فى قوله:

فلما (علونا واستوينا عليهم) تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وهو خلاف الظاهر لاقتضائه كون (إلى) بمعنى على،وأيضاً الاستيلاء مؤخر عن وجود المستولى عليه فيحتاج إلى القول بأن المراد استولى على إيجاد السماء فلا يقتضى تقدم الوجود ولا يخفى مافيه . والمراد بالسماء الاجرام العلوية أو جهة العلو.وثم قيل :للتراخى فى الوقت،وقيل:لتفاوت مابين الخلقين،وفضل خلق السماء على خلق الارض، والناس مختلفون فى خلق السماء ومافيها،والارض ومافيها باعتبار التقدم والتأخر لتعارض الظواهر فى ذلك:فذهب بعض إلى تقدم خلق السموات لقوله تعالى:(أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها

والارض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها) وذهب آخرون إلى تقدم خلق الارض لقوله تعالى: (أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين) إلى قوله سبحانه: (وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها) وجمع بعضهم فقال: إن (أخرج منها ماءها) بدل أو عطف بيان (لدحاها) أى بسطها مبين للمراد منه فيكون تأخرها ليس بمعنى تأخر ذاتها بل بمعنى تأخر خلق ما فيها وتكميله وترتيبه بل خلق التمتع والانتفاع به فان البعدية كما تكون باعتبار نفس الشىء تكون باعتبار جزئه الاخير. وقيده المذكور كما لو قلت: بعثت إليك رسولا ثم كنت بعثت فلاناً لينظر ما يبلغه فبعث الثانى، وإن تقدم لكن ما بعث لأجله متأخر فجعل نفسه متأخراً. وما رواه الحاكم والبيهقى بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى التوفيق بين الآيتين يشير إلى هذا، ولا يعارضه ما رواه ابن جرير وغيره وصححوه عنه أيضاً «إن اليهود أتت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فسألته عن خلق السموات والأرض فقال: خلق الله تعالى الارض يوم الاحد والاثنين، وخلق الجبال وما فيهن من المنافع يوم الثلاثاء، وخلق يوم الاربعاء الشجر والماء والمدائن والعمران والخراب، فهذه أربعة فقال تعالى: (أئنكم لتكفرون) إلى (سواء للسائلين) وخلق يوم الخميس السماء، وخلق يوم الجمعة النجوم والشمس والقمر والملائكة» لجواز أن يحمل على أنه خلق مادة ذلك وأصوله إذ لا يتصور المدائن والعمران والخراب قبل، فعطفه عليه قرينة لذلك، واستشكال الامام الرازى تأخر التدحية عن خلق السماء بأن الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متأخرة كان خلقها أيضا متأخراً مبنى كما قيل: على الغفلة لأن من يقول بتأخر دحوها عن خلقها لا يقول بعظمها ابتداءاً بل يقول: إنها فى أول الخلق كانت كهيئة الفهر ثم دحيت، فيتحقق الانفكاك ويصح تأخر دحوها عن خلقها، وقوله قدس سره: إن خلق الاشياء فى الارض لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة لا يخفى دفعه بناء على أن المراد بذلك خلق المواد والاصول لا خلق الاشياء فيها كما هو اليوم. وقال بعض المحققين: اختلف المفسرون فى أن خلق السماء مقدم على خلق الارض أو مؤخر؟ نقل الامام الواحدى عن مقاتل الاول واختاره المحققون ولم يختلفوا فى أن جميع ما فى الارض مما ترى مؤخر عن خلق السموات السبع بل اتفقوا عليه، فحينئذ يجعل الخلق فى الآية الكريمة بمعنى التقدير لا الايجاد أو بمعناه ويقدر الارادة ويكون المعنى أراد خلق ما فى الارض جميعا لكم على حد (إذا قمتم إلى الصلاة) و(إذا قرأت القرآن) ولا يخالفه (والارض بعد ذلك دحاها) فان المتقدم على خلق السماء إنما هو تقدير الارض وجميع ما فيها، أو إرادة إيجادها والمتأخر عن خلق السماء إيجاد الارض وجميع ما فيها فلا إشكال، وأما قوله سبحانه وتعالى: (خلق الارض فى يومين) فعلى تقدير الارادة، والمعنى أراد خلق الارض، وكذا (وجعل فيها رواسى) ينبغى أن يكون بمعنى أراد أن يجعل، ويؤيد ذلك قوله تعالى: (فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) فان الظاهر أن المراد ائتيا فى الوجود، ولو كانت الارض موجودة سابقة لما صح هذا فكأنه سبحانه قال: أئنكم لتكفرون بالذى أراد إيجاد الارض وما فيها من الرواسى والاقوات فى أربعة أيام ثم قصد إلى السماء فتعلقت إرادته بايجاد السماء والارض فأطاعا بأمر التكوين فأوجد سبع سموات فى يومين وأوجد الارض وما فيها فى أربعة أيام

(بقى ههنا) بيان النكتة فى تغيير الاسلوب حيث قدم فى الظاهر ههنا وفى (حم) السجدة خلق الارض وما فيها

على خلق السموات وعكس فى ـ النازعات ـ ولعل ذلك لأن المقام فى الاولين مقام الامتنان فمقتضاه تقديم ماهو نعمة نظراً إلى المخاطبين فكأنه قال سبحانه وتعالى: هو الذى دبر أمركم قبل خلق السماء ثم خلق السماء، والمقام فى الثالثة مقام بيان كمال القدرة فمقتضاه تقديم ماهو أدل على كمالها، هذا والذى يفهم من بعض عبارات القوم قدس الله تعالى أسرارهم أن المحدد ـ ويقال له سماء أيضا ـ مخلوق قبل الارض وما فيها، وأن الارض نفسها خلقت بعد، ثم بعد خلقها خلقت السموات السبع، ثم بعد السبع خلق مافى الارض من معادن ونبات، ثم ظهر عالم الحيوان، ثم عالم الانسان، فمعنى (خلق لكم مافى الارض) حينئذ قدره أو أراد إيجاده أو أوجد مواده، ومعنى (وجعل فيها رواسى) الخ فى الآية الاخرى على نحو هذا، (وخلق الارض فيها) على ظاهره ولا يأباه قوله سبحانه: (فقال لها وللارض ائتيا) الخ لجواز حمله على معنى ائتيا بما خلقت فيكما من التأثير والتأثر وإبراز ما أودعتكما من الاوضاع المختلفة والكائنات المتنوعة، أو إتيان السماء حدوثها وإتيان الارض أن تصير مدحوة أو ليأت كل منكما الاخرى فى حدوث ماأريد توليده منكما، وبعد هذا كله لايخلو البحث من صعوبة، ولازال الناس يستصعبونه من عهد الصحابة رضى الله تعالى عنهم إلى الآن، ولنا فيه إن شاء الله تعالى عودة بعد عودة، ونسأل الله تعالى التوفيق ﴿ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ﴾ الضمير للسماء إن فسرت بالاجرام، وجاز أن يرجع إليها بناء على أنها جمع أو مؤولة به، وإلا فمبهم يفسره مابعده على حد ـ نعم رجلا ـ وفيه من التفخيم والتشويق والتمكين فى النفس مالا يخفى، وفى نصب (سبع) خمسة أوجه: البدل من المبهم، أو العائد إلى السماء، أو مفعول به أى سوى منهن، أو حال مقدرة، أو تمييز، أو مفعول ثان لسوى بناء على أنها بمعنى صير ـ ولم يثبت ـ والبدلية أرجح لعدم الاشتقاق وبعدها الحالية ـ كما فى البحر ـ وأريد (بسواهن) أتمهن وقومهن وخلقهن ابتداء مصونات عن العوج والفطور لأنه سبحانه وتعالى سواهن بعد إن لم يكن كذلك فهو على حد قولهم: ضيق فم البئر ووسع الدار، وفى مقارنة التسوية والاستواء حسن لايخفى ﴿ لا يقال ﴾ إن أرباب الارصاد أثبتوا تسعة أفلاك، وهل هى إلاسموات؟ لأنا نقول هم شاكون إلى الآن فى النقصان والزيادة فان ماوجدوه من الحركات يمكن ضبطها بثمانية وسبعة بل بواحد، وبعضهم أثبتوا بين فلك الثوابت والاطلس كرة لضبط الميل الكلى، وقال بعض محققيهم: لم يتبين لى إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطوية بعضها على بعض، وأطال الامام الرازى الكلام فى ذلك وأجاد، على أنه إن صح ماشاع فليس فى الآية مايدل على نفى الزوائد بناء على مااختاره الامام من أن مفهوم العدد ليس بحجة، وكلام البيضاوى فى تفسيره يشير اليه خلافا لمافى منهاجه الموافق لماعليه الامام الشافعى ونقله عنه الغزالى فى المنخول، وذكر السالكوتى أن الحق أن تخصيص العدد بالذكر لايدل على نفى الزائد ـ والخلاف فى ذلك مشهور ـ وإذا قلنا بكروية العرش والكرسى لم يبق كلام ٭

﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٢٩ ﴾ تذييل مقرر لما قبله من خلق السموات والأرض ومافيها على هذا النمط العجيب والاسلوب الغريب (ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير) وفى (عليم) من المبالغة ماليس فى عالم وليس ذلك راجعاً إلى نفس الصفة لأن علمه تعالى واحد لاتكثر فيه لكن لماتعلق بالكلى والجزئى والموجود والمعدوم والمتناهى وغير المتناهى وصف نفسه سبحانه بمادل على المبالغة ـ والشيء ـ هنا عام باق على عمومه لاتخصيص فيه بوجه خلافا لمن ضل عن سواء السبيل، والجار والمجرور متعلق بـ (عليم) وإنما تعدى بالباء مع أنه من علم وهو متعد بنفسه، والتقوية تكون باللام لأن أمثلة المبالغة

كما قالوا : خالفت أفعالها لأنها أشبهت أفعل التفضيل لما فيهما من الدلالة على الزيادة فأعطيت حكمه فى التعدية وهو أنه إن كان فعله متعدياً فإن أفهم علما أو جهلا تعدى بالباء - كأعلم به وأجهل به، وعليم به وجهول به - وأعلم من يضل على التاويل وإلا تعدى باللام - كاضرب لزيد (وفعال لما يريد) - وإلا تعدى بما يتعدى به فعله - كاصبر على النار ، وصبور على كذا - ولعل ذلك أغلبي إذ يقال رحيم به فافهم ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ لما امتن سبحانه على من تقدم بما تقدم أتبع ذلك بنعمة عامة وكرامة تامة والاحسان إلى الاصل إحسان إلى الفرع والولد سر أبيه (وإذ) ظرف زمان للماضى مبنى لشبهه بالحرف وضعا وافتقاراً ويكون ما بعدها جملة فعلية أو اسمية ، ويستفاد الزمان منها بأن يكون ثانى جزأيها فعلا أو يكون مضمونها مشهوراً بالوقوع فى الزمان المعين، وإذا دخلت على المضارع قلبته إلى الماضى، وهى ملازمة للظرفية إلا أن يضاف إليها زمان، وفى وقوعها مفعولا به أو حرف تعليل أو مفاجاة أو ظرف مكان أو زائدة خلاف ، وفى البحر إنها لا تقع، وإذا استفيد شىء من ذلك فمن المقام، واختلف المعربون فيها هنا فقيل: زائدة وبمعنى قد، وفى موضع رفع أى ابتداء خلقكم إذ وفى موضع نصب بمقدر - أى ابتدأ خلقكم أو أحياكم إذ - ويعتبر وقتاً ممتداً لا حين القول، ويقال: بعدها ومعمول - لخلقكم - المتقدم والواو زائدة والفصل بما يكاد أن يكون سورة، ومتعلق - باذكر - ويكفى فى صحة الظرفية ظرفية المفعول - كرميت الصيد فى الحرم - وهذه عدة أقوال بعضها غير صحيح والبعض فيه تكلف، فاللائق أن تجعل منصوبة - بقالوا - الآتى وبينهما تناسب ظاهر والجملة بما فيها عطف على ماقبلها عطف القصة على القصة كذا قيل، وأنت تعلم أن المشهور القول الاخير ولعله الأولى فتدبر، ولا يخفى لطف الرب هنا مضافا إلى ضميره ﷺ بطريق الخطاب وكان فى تنويعه والخروج من عامه إلى خاصه رمزاً إلى أن المقبل عليه بالخطاب له الحظ الاعظم والقسم الأوفر من الجملة المخبر بها فهو صلى الله تعالى عليه وسلم على الحقيقة الخليفة الاعظم فى الخليقة والامام المقدم فى الارض والسموات العلى، ولولاه ما خلق آدم بل (ولا ، ولا) ولله تعالى در سيدى ابن الفارض حيث يقول عن لسان الحقيقة المحمدية :

وإنى وإن كنت ابن آدم صورة   فلى فيه معنى شاهد بأبوتى

واللام الجارة للتبليغ، و(الملائكة) جمع ملئك على وزن شمائل وشمأل وهو مقلوب مالك صفة مشبهة عند الكسائى، وهو مختار الجمهور من الألوكة وهى الرسالة ، فهم رسل إلى الناس وكالرسل اليهم، وقيل: لا قلب فابن كيسان إلى أنه فعال من الملك بزيادة الهمزة لانه مالك ما جعله الله تعالى إليه أو لقوته فان (م ل ك) يدور مع القوة والشدة يقال : ملكت العجين شددت عجنه ، وهو اشتقاق بعيد، وفعال قليل، وأبو عبيدة إلى أنه مفعل من لاك إذا أرسل مصدر ميمى بمعنى المفعول: أو اسم مكان على المبالغة ، وهو اشتقاق بعيد أيضا ، ولم يشتهر لاك ، وكثر فى الاستعمال الكنى إليه - أى كن لى رسولا - ولم يجىء سوى هذه الصيغة فاعتبره مهموز العين، وإن أصله ألا كنى، وبعض جعله أجوف من لاك يلوك ، والتاء لتأنيث الجمع، وقيل: للمبالغة ولم يجعل لتأنيث اللفظ كالظلمة لاعتبارهم التأنيث المعنوى فى كل جمع حيث قالوا: كل جمع مؤنث بتأويل الجماعة وقد ورد بغير تاء فى قوله * أبا خالد صلت عليك الملائك *

واختلف الناس فى حقيقتها بعد اتفاقهم على أنها موجودة سمعا أو عقلا ، فذهب أكثر المسلمين إلى أنها أجسام نورانية ، وقيل: هوائية قادرة على التشكل والظهور بأشكال مختلفة باذن الله تعالى، وقالت النصارى: إنها الانفس الناطقة المفارقة لابدانها الصافية الخيرة، والخبيثة عندهم شياطين، وقال عبدة الاوثان: إنها هذه الكواكب السعد منها ملائكة الرحمة، والنحس ملائكة العذاب . والفلاسفة يقولون: إنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس

الناطقة فى الحقيقة ، وصرح بعضهم بأنها العقول العشرة والنفوس الفلكية التى تحرك الأفلاك ، وهى عندنا منقسمة إلى قسمين . قسم شأنهم الاستغراق فى معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره يسبحون الليل والنهار لا يفترون، وهم العليون والملائكة المقربون . وقسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) وهم (المدبرات أمراً) فنهم سماوية ومنهم أرضية ، ولا يعلم عددهم إلا الله . وفى الخبر « أطت السماء وحق لها أن تئط ، ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع » وهم مختلفون فى الهيآت متفاوتون فى العظم ، لا يراهم على ما هم عليه إلا أرباب النفوس القدسية . وقد يظهرون بأبدان يشترك فى رؤيتها الخاص والعام وهم على ما هم عليه ، حتى قيل : إن جبريل عليه السلام فى وقت ظهوره فى صورة دحية الكلبى بين يدى المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم لم يفارق سدرة المنتهى ، ومثله يقع للكمل من الأولياء، وهذا ماوراء طور العقل ـ وأنا به من المؤمنين ـ وقد ذكر أهل الله ـ قدس الله تعالى أسرارهم ـ أن أول مظهر للحق جل شأنه العما ، ولما انصبغ بالنور فتح فيه صور الملائكة المهيمين الذين هم فوق عالم الأجساد الطبيعية ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم . فلما أوجدهم تجلى لهم باسمه الجميل فهاموا فى جلال جماله ، فهم لا يفيقون ، فلما شاء أن يخلق عالم التدوين والتسطير عين واحداً من هؤلاء ـ وهو أول ملك ظهر عن ملائكة ذلك النور ـ سماه العقل والقلم ، وتجلى له فى مجلى التعليم الوهبى بما يريد إيجاده من خلقه لا إلى غاية ، فقبل بذاته علم ما يكون ، وما للحق من الأسماء الالهية الطالبة صدور هذا العالم الخلقى ، فاشتق من هذا العقل ما سماه اللوح ، وأمر القلم أن يتدلى إليه ويودع فيه ما يكون إلى يوم القيامة لا غير . فجعل لهذا العلم ثلثمائة وستين سناً من كونه قلما ، ومن كونه عقلا ثلثمائة وستين تجلياً أو رقيقة كل سن أو رقيقة تفترق من ثلثمائة وستين صنفاً من العلوم الاجمالية فيفصلها فى اللوح ، وأول علم حصل فيه علم الطبيعة فكانت دون النفس ، وهذا كله فى عالم النور الخالص ، ثم أوجد سبحانه الظلمة المحضة التى هى فى مقابلة هذا النور بمنزلة العدم المطلق المقابل للوجود المطلق فأفاض عليها النور إفاضة ذاتية بمساعدة الطبيعة ، فلاءم شعثها ذلك النور فظهر العرش ، فاستوى عليه اسم الرحمن بالاسم الظاهر فهو أول ما ظهر من عالم الخلق ، وخلق من ذلك النور الممتزج الملائكة الحافين ، وليس لهم شغل إلا كونهم ـ حافين من حول العرش يسبحون بحمده ـ ثم أوجد الكرسى فى جوف هذا العرش ، وجعل فيه ملائكة من جنس طبيعته ، فكل فلك أصل لما خلق فيه من عماره ، كالعناصر فيما خلق فيها من عمارها ، وقسم فى هذا الكرسى الكلمة إلى خبر وحكم ، وهما القدمان اللتان تدلتا له من العرش كما ورد فى الخبر . ثم خلق فى جوف الكرسى الأفلاك ، فلكا فى جوف فلك ، وخلق فى كل فلك عالما منه يعمرونه ، وزينها بالكواكب (وأوحى فى كل سماء أمرها) إلى أن خلق صور المولدات ، وتجلى لكل صنف منها بحسب ما هى عليه ، فتكون من ذلك أرواح الصور وأمرها بتدبيرها وجعلها غير منقسمة بل ذاتا واحدة ، وميز بعضها عن بعض فتميزت وكان تميزها بحسب قبول الصور من ذلك التجلى ، وهذه الصور فى الحقيقة كالمظاهر لتلك الأرواح ، ثم أحدث سبحانه الصور الجسدية الخيالية بتجل آخر ، وجعل لكل من الأرواح والصور غذاء يناسبه ، ولا يزال الحق سبحانه يخلق من أنفاس العالم ملائكة ما داموا متنفسين ، وسبحان من يقول للشىء كن فيكون *

إذا علمت ذلك فاعلم أنهم اختلفوا فى الملائكة المقول لهم ، فقيل : كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص ، فشمل المهيمين وغيرهم ، وقيل : ملائكة الأرض بقرينة أن الكلام فى خلافة الأرض ، وقيل : إبليس ومن كان معه فى محاربة الجن

الذين أسكنوا الأرض دهراً طويلا ففسدوا فبعث الله تعالى عليهم جنداً من الملائكة يقال لهم الجن أيضا وهم خزان الجنة - اشتق لهم اسم منها - فطردوهم إلى شعوب الجبال والجزائر . والذى عليه السادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ، أنهم ماعدا العالمين ممن كان مودعا شيئاً من أسماء الله تعالى وصفاته ، وأن العالمين غير داخلين فى الخطاب ولا مأمورين بالسجود لاستغراقهم وعدم شعورهم بسوى الذات ، وقوله تعالى: (أستكبرت أم كنت من العالين) يشير إلى ذلك عندهم ، وجعلوا من أولئك الملك المسمى بالروح وبالقلم الأعلى وبالعقل الأول وهو المرآة لذاته تعالى ، فلا يظهر بذاته إلا فى هذا الملك ، وظهوره فى جميع المخلوقات إنما هو بصفاته فهو قطب العالم الدنيوى والأخروى وقطب أهل الجنة والنار وأهل الكثيب والأعراف ، وما من شىء إلا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق على وجهه فهو قطبه ، وهو قد كان عالماً بخلق آدم ورتبته ، فانه الذى سطر فى اللوح ماكان ومايكون ، واللوح قد علم علم ذوق ماخطه القلم فيه ، وقد ظهر هذا الملك بكماله فى الحقيقة المحمدية كما يشير إليه قوله تعالى . (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا) ولهذا كان صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل خلق الله تعالى على الاطلاق ، بل هو الخليفة على الحقيقة فى السبع الطباق ، وليس هذا بالبعيد فليفهم ه

و﴿ جاعل ﴾ اسم فاعل من الجعل بمعنى التصيير فيتعدى لاثنين، والأول هنا خليفة، والثانى (فى الأرض) أو بمعنى الخلق فيتعدى لواحد ، و(فى الأرض) متعلق بخليفة ، وقدم للتشويق وعمل الوصف لأنه بمعنى الاستقبال ومعتمد على مسند إليه ، ورجح فى البحر كونه بمعنى الخلق لما فى المقابل ، ويلزم -على كونه بمعنى التصيير- ذكر خليفة أو تقديره فيه . والمراد من الأرض إما كلها وهو الظاهر، وبه قال الجمهور، أو أرض مكة ، وروى هذا مرفوعا والظاهر أنه لم يصح ، وإلا لم يعدل عنه ، وخص سبحانه الأرض لأنها من عالم التغيير والاستحالات ، فيظهر بحكم الخلافة فيها حكم جميع الأسماء الالهية التى طلب الحق ظهوره بها بخلاف العالم الأعلى ، و -الخليفة- من يخلف غيره وينوب عنه ، والهاء للمبالغة ، ولهذا يطلق على المذكر ، والمشهور أن المراد به آدم عليه السلام وهو الموافق للرواية ولإفراد اللفظ ولما فى السياق ، ونسبة سفك الدم والفساد إليه حينئذ بطريق التسبب أو المراد -بمن يفسد- الخ من فيه قوة ذلك، ومعنى كونه (خليفة) أنه خليفة الله تعالى فى أرضه ، وكذا كل نبى استخلفهم فى عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم لا لحاجة به تعالى ، ولكن لقصور المستخلف عليه لما أنه فى غاية الكدورة والظلمة الجسمانية ، وذاته تعالى فى غاية التقدس ، والمناسبة شرط فى قبول الفيض على ماجرت به العادة الالهية فلابد من متوسط ذى جهتى تجرد وتعلق ليستفيض من جهة ويفيض بأخرى . وقيل : هو وذريته عليه السلام ، ويؤيده ظاهر قول الملائكة ، فالزامهم حينئذ باظهار فضل آدم عليهم لكونه الأصل المستتبع من عداه ، وهذا كما يستغنى بذكر أبى القبيلة عنهم، إلا أن ذكر الأب بالعلم وماهنا بالوصف، ومعنى كونهم خلفاء أنهم يخلفون من قبلهم من الجن بنى الجان أو من إبليس ومن معه من الملائكة المبعوثين لحرب أولئك على مانطقت به الآثار ، أو أنه يخلف بعضهم بعضا ، وعند أهل الله تعالى المراد بالخليفة آدم وهو عليه السلام خليفة الله تعالى وأبو الخلفاء والمجلى له سبحانه وتعالى ، والجامع لصفتى جماله وجلاله ، ولهذا جمعت له اليدان وكلتاهما يمين ، وليس فى الموجودات من وسع الحق سواه ، ومن هنا قال الخليفة الأعظم صلى الله تعالى وسلم : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته أو -على- صورة الرحمن » وبه جمعت الأضداد وكملت النشأة وظهر الحق ، ولم تزل تلك الخلافة فى الانسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام ، بل متى فارق هذا

الانسان العالم مات العالم لأنه الروح الذى به قوامه ، فهو العماد المعنوى للسماء ، والدار الدنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذى الانسان روحه . ولما كان هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته صحت له الخلافة وتدبير العالم والله سبحانه الفعال لما يريد ، ولا فاعل على الحقيقة سواه وفى المقام ضيق ، والمنكرون كثيرون ولا مستعان إلا بالله عز وجل . وفائدة قوله تعالى هذا للملائكة تعليم المشاورة لان هذه المعاملة تشبهها أو تعظيم شأن المجعول وإظهار فضله ويحتمل أنه سبحانه أراد بذلك تعريف آدم عليه السلام لهم ليعرفوا قدره لانه باطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الالهية ومايعرفه لبطونه من الملأ الأعلى إلا اللوح والقلم، وكان هذا القول على ماذكره الشيخ الاكبر قدس سره فى دولة السنبلة بعد مضى سبعة عشر ألف سنة من عمر الدنيا ومن عمر الآخرة التى (١) لانهاية له فى الدوام ثمانية آلاف سنة ، ومن عمر العالم الطبيعى المقيد بالزمان المحصور بالمكان إحدى وسبعون ألف سنة من السنين المعروفة الحاصلة أيامها من دورة الفلك الاول وهو يوم وخمسا يوم من أيام ذى المعارج ولله تعالى الامر من قبل ومن بعد، وقرأ زيد بن على ـ خليقة ـ بالقاف والمعنى واضح ﴿ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ ﴾ استكشاف عن الحكمة الخفية وعما يزيل الشبهة وليس استفهاما عن نفس الجعل والاستخلاف لانهم قد علموه قبل ، فالمسئول عنه هو الجعل ولكن لا باعتبار ذاته بل باعتبار حكمته ومزيل شبهته ، أو تعجب من أن يستخلف لعمارة الارض وإصلاحها من يفسد فيها، أو يستخلف مكان أهل الفساد مثلهم أو مكان أهل الطاعة أهل المعصية، وقيل استفهام محض حذف فيه المعادل ـ أى (أتجعل فيها من يفسد) أم تجعل من لا يفسد ـ وجعله بعضهم من الجملة الحالية ـ أى (أتجعل فيها ـ كذا ـ ونحن نسبح بحمدك) أم تتغير ـ واختار ذلك شيخنا علاء الدين الموصلى روح الله تعالى روحه، والادب يسكتنى عنه، وعلى كل تقدير ليست الهمزة للانكار كما زعمته الحشوية مستدلين بالآية على عدم عصمة الملائكة لاعتراضهم على الله تعالى وطعنهم فى بنى آدم، ومن العجيب أن مولانا الشعرانى ـ وهو من أكابر أهل السنة بل من مشايخ أهل الله تعالى ـ نقل عن شيخه الخواص أنه خص العصمة بملائكة السماء معللا له بأنهم عقول مجردة بلا منازع ولا شهوة، وقال: إن الملائكة الارضية غير معصومين ولذلك وقع إبليس فيما وقع إذ كان من ملائكة الارض الساكنين بجبل الياقوت بالمشرق عند خط الاستواء فعليه لا يبعد الاعتراض ممن كان فى الارض والعياذ بالله تعالى ، ويستأنس له بما ورد فى بعض الاخبار أن القائلين كانوا عشرة آلاف نزلت عليهم نار فأحرقتهم ، وعندى أن ذلك غير صحيح، وقيل: إن القائل إبليس وقد كان إذ ذاك معدوداً فى عداد الملائكة ويكون نسبة القول إليهم على حد ـ بنو فلان قتلوا فلانا ـ والقاتل واحد منهم، والوجه ماقررنا وتكرار الظرف للدلالة على الافراط فى الفساد ولم يكرره بعد للاكتفاء مع مافى التكرار مما لا يخفى. و﴿ السفك ﴾ الصب والاراقة ولا يستعمل إلا فى الدم أو فيه وفى الدمع والعطف من عطف الخاص على العام للاشارة إلى عظم هذه المعصية لانه بها تتلاشى الهياكل الجسمانية ، و(الدماء) جمع دم لامه ياء أو واو وقصره وتضعيفه مسموعان، وأصله فعل أو فعل، والمراد بها المحرمة بقرينة المقام، وقيل: الاستغراق فيتضمن جميع أنواعها من المحظور وغيره والمقصود عدم تميزه بينها، وقرأ ابن أبى عبلة ـ يسفك ـ بضم الفاء، ويسفك من أسفك وبالتضعيف من سفك، وقرأ ابن هرمز بنصب الكاف وخرج على النصب فى جواب الاستفهام، وقرىء على البناء للمجهول، والراجع إلى من حينئذ سواء جعل موصولا أو موصوفا

(١) قوله التى الخ كذا بخط المؤلف اه مصححه

محذوف- أى فيهم-وحكم الملائكة بالافساد والسفك على الانسان بناء على بعض هاتيك الوجوه ليس من ادعاء علم الغيب أو الحكم بالظن والتخمين ولكن باخبار من الله تعالى ولم يقص علينا فيما حكى عنهما اكتفاء بدلالة الجواب عليه للايجاز كما هو عادة القرآن، ويؤيد ذلك ماروى فى بعض الآثار أنه لما قال الله تعالى ذلك قالوا: وما يكون من ذلك الخليفة؟ قال: تكون له ذرية يفسدون فى الأرض ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا: ربنا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) وقيل: عرفوا ذلك من اللوح ويبعده عدم علم الجواب، ويحتاج الجواب إلى تكلف، وقيل: عرفوه استنباطا عما ركز فى عقولهم من عدم عصمة غيرهم المفضى إلى العلم بصدور المعصية عمن عداهم المفضى إلى التنازع والتشاجر إذ من لا يرحم نفسه لا يرحم غيره، وذلك يفضى إلى الفساد وسفك الدماء، وقيل: قياسا لأحد الثقلين على الآخر بجامع اشتراكهما فى عدم العصمة ولا يخفى ما فى القولين، ويحتمل أنهم علموا ذلك من تسميته خليفة لأن الخلافة تقتضى الاصلاح وقهر المستخلف عليه وهو يستلزم أن يصدر منه فساد إما فى ذاته بمقتضى الشهوة أو فى غيره من السفك أو لأنها مجلى الجلال كما أنها مجلى الجمال، ولكل آثار، و-الافساد والسفك- من آثار الجلال وسكتوا عن آثار الجمال إذ لا غرابة فيها وهم على كل تقدير ماقدروا الله تعالى حق قدره ولا يخل ذلك بهم ففوق كل ذى علم عليم ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ حال من ضمير الفاعل فى (أتجعل) وفيها تقرير لجهة الاشكال، والمعنى تستخلف من ذكر ونحن المعصومون وليس المقصود إلا الاستفسار عن المرجح لا العجب والتفاخر حتى يضر بعصمتهم كما زعمت الحشوية، ولزوم الضمير، وترك الواو فى الجملة الاسمية إذا وقعت حالا مؤكدة غير مسلم كما فى شرح التسهيل وصيغة المضارع للاستمرار، وتقديم المسند إليه على المسند الفعلى للاختصاص. ومن الغريب جعل الجملة استفهامية حذف منها الاداة؛ وكذا المعادل والتسبيح فى الاصل مطلق التبعيد، والمراد به تبعيد الله تعالى عن السوء وهو متعد بنفسه ويعدى باللام إشعاراً بأن إيقاع الفعل لاجل الله تعالى وخالصا لوجهه سبحانه فالمفعول المقدر ههنا يمكن أن يكون باللام على وفق قرينه، وأن يكون بدونه كما هو أصله، و(بحمدك) فى موضع الحال والباء لاستدامة الصحبة والمعية، وإضافة الحمد إما إلى الفاعل والمراد لازمه مجازاً من التوفيق والهداية، أو إلى المفعول أى متلبسين بحمدنا لك على ما وفقتنا لتسبيحك، وفى ذلك نفى مايوهمه الاسناد من العجب، وقيل: المراد به تسبيح خاص وهو - سبحان ذى الملك والملكوت سبحان ذى العظمة والجبروت سبحان الحى الذى لا يموت - ويعرف هذا بتسبيح الملائكة، أو- سبحان الله وبحمده - وفى حديث عن عبادة بن الصامت عن أبى ذر « أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سئل أى الكلام أفضل؟ قال مااصطفى الله تعالى لملائكته أو لعباده سبحان الله وبحمده» أى وبحمده نسبح، و-التقديس- فى المشهور كالتسبيح معنى، واحتاجوا لدفع التكرار إلى أن أحدهما باعتبار الطاعات والآخر باعتبار الاعتقادات، وقيل: التسبيح تنزيه تعالى عما لا يليق به، والتقديس تنزيه فى ذاته عما لا يراه لائقا بنفسه فهو أبلغ ويشهد له أنه حيث جمع بينهما اخر نحو - سبوح قدوس - ويحتمل أن يكون بمعنى التطهير، والمراد نسبحك ونطهر أنفسنا من الادناس أو أفعالنا من المعاصى فلا نفعل فعلهم من الافساد والسفك أو نطهر قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك، ولام (لك) إما للعلة متعلق -بنقدس- والحمل على التنازع مما فيه تنازع أو معدية للفعل كما فى -سجدت لله تعالى- أو للبيان كما فى -سفهالك(١)- فمتعلقها حينئذ خبر مبتدأ محذوف أو زائدة والمفعول هو المجرور، ثم الظاهر أن قائل هذه الجملة هو قائل الجملة الأولى، وأغرب الشيخ

(١) قوله سفهالك كذا بخطه اه مصححه

صفى الدين الخزرجي فى كتابه ـ فك الأزرار ـ فجعل القائل مختلفاً ، وبين ذلك بأن الملائكة كانوا حين ورود الخطاب عليهم مجملين وكان إبليس مندرجا فى جملتهم فورد الجواب منهم مجملا ، فلما انفصل إبليس عن جملتهم بإبائه انفصل الجواب إلى نوعين ، فنوع الاعتراض منه ، ونوع التسبيح والتقديس ممن عداه ، فانقسم الجواب إلى قسمين كانقسام الجنس إلى جنسين ، وناسب كل جواب من ظهر عنه ، فالكلام شبيه بقوله تعالى : (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا) وهو تأويل لا تفسير ﴿ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٠ ﴾ أى أعلم من الحكم فى ذلك ما أنتم بمعزل عنه ، وقيل : أراد بذلك علمه بمعصية إبليس وطاعة آدم ، وقيل: بأنه سيكون من ذلك الخليفة أنبياء وصالحون ، وقيل : الأحسن أن يفسر هذا المبهم بما أخبر به تعالى عنه بقوله سبحانه : (إنى أعلم غيب السموات والأرض) و يفهم من كلام القوم قدس الله تعالى أسرارهم ، أن المراد من الآية بيان الحكمة فى الخلافة على أدق وجه وأكمله ، فكأنه قال جل شأنه ـ أريد الظهور بأسمائى وصفاتى ولم يكمل ذلك بخلقكم ـ فانى أعلم ما لا تعلمونه لقصور استعدادكم ونقصان قابليتكم ، فلا تصلحون لظهور جميع الأسماء والصفات فيكم ، فلا تتم بكم معرفتى ولا يظهر عليكم كنزى ، فلابد من إظهار من تم استعداده ، وكملت قابليته ليكون مجلى لى ومرآة لأسمائى وصفاتى ومظهراً للمتقابلات فىّ ، ومظهراً لما خفى عندى ، وبى يسمع وبى يبصر وبى وبى ، وبعد ذا كسر الزجاج والخمر ، وإلى الله عز شأنه يرجع الأمر . و(أعلم) فعل مضارع ، واحتمال أنه أفعل تفضيل مما لا ينبغى أن يخرج عليه كتاب الله سبحانه كما لا يخفى ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ عطف على (قال) ، وفيه تحقيق لمضمون ما تقدم ، وظاهر الابتداء بحكاية التعليم يدل على أن ما مر من المقاولة إنما جرت بعد خلقه عليه السلام بمحضر منه بأن قيل اثر نفخ الروح فيه : إنى جاعل إياه خليفة ، فقيل ما قيل ، وقيل : إنه معطوف على محذوف ، أى فخلق وعلم ، أو فخلقه وسواه ونفخ فيه الروح وعلم ، أو فجعل فى الأرض خليفة وعلم ، وإبراز اسمه عليه السلام للتنصيص عليه والتنويه بذكره . و (آدم) صرح الجواليقى وكثيرون أنه عربى ووزنه أفعل من الأدمة ـ بضم فسكون ـ السمرة ويا ما أحيلاها فى بعض ، وفسرها أناس بالبياض أو الأدمة ـ بفتحتين ـ الأسوة والقدوة أو من أديم الأرض ما ظهر منها . وقد أخرج أحمد والترمذى وصححه غير واحد ، أنه تعالى قبض قبضة من جميع الأرض سهلها وحزنها ، فخلق منها آدم، فلذلك تأتى بنوه أخيافا(١) ، أو من الادم أو الادمة ، الموافقة والالفة ، وأصله أأدم ـ بهمزتين ـ فأبدلت الثانية ألفاً لسكونها بعد فتحة ، ومنع صرفه للعلمية ووزن الفعل ، وقيل : أعجمى ووزنه فاعل ـ بفتح العين ـ ويكثر هذا فى الأسماء ـ كشالخ وآزر ـ ويشهد له جمعه على أوادم ـ بالواو ـ لا ـ أآدم ـ بالهمزة ، وكذا تصغيره على ـ أويدم ـ لا ـ أؤيدم ـ واعتذر عنه الجوهرى بأنه ليس للهمزة أصل فى البناء معروف ، فجعل الغالب عليها ـ الواو ـ ولم يسلموه له ، وحينئذ لا يجرى الاشتقاق فيه لأنه من تلك اللغة لا نعلمه ومن غيرها لا يصح ، والتوافق بين اللغات بعيد ، وإن ذكر فيه فذاك للاشارة إلى أنه بعد التعريب ملحق بكلامهم ، وهو اشتقاق تقديرى اعتبروه لمعرفة الوزن والزائد فيه من غيره ، ومن أجراه فيه حقيقة كمن جمع بين الضب والنون ، ولعل هذا أقرب إلى الصواب . و(الأسماء) جمع اسم وهو باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلا يرفعه إلى الذهن من الالفاظ الموضوعة بجميع اللغات والصفات والافعال ، واستعمل عرفا فى الموضوع

---

(١) أى مختلفين اهـ منه

لمعنى مفرداً كان أو مركباً مخبراً عنه أو خبراً أو رابطة بينهما ، وكلا المعنيين محتمل . والعلم بالالفاظ المفردة والمركبة تركيباً خبرياً أو إنشائياً يستلزم العلم بالمعانى التصورية والتصديقية . وإرادة المعنى المصطلح مما لا يصلح لحدوثه بعد القرآن . وقال الامام : المراد بالاسماء صفات الاشياء ونعوتها وخواصها ، لأنها علامات دالة على ماهياتها ، فجاز أن يعبر عنها بالاسماء ، وفيه كما قال الشهاب نظر إذ لم يعهد إطلاق الاسم على مثله حتى يفسر به النظم . وقيل : المراد بها أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ، وعزى إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقيل : اللغات ، وقيل : أسماء الملائكة ، وقيل : أسماء النجوم ، وقال الحكيم الترمذى : أسماؤه تعالى ، وقيل وقيل وقيل . والحق عندى ما عليه أهل الله تعالى ، وهو الذى يقتضيه منصب الخلافة الذى علمت ، وهو أنها أسماء الاشياء علوية أو سفلية جوهرية أو عرضية ، ويقال لها أسماء الله تعالى عندهم باعتبار دلالتها عليه ، وظهوره فيها غير متقيد بها . ولهذا قالوا : إن أسماء الله تعالى غير متناهية ، إذ ما من شىء يبرز للوجود من خبايا الجود ، إلا وهو اسم من أسمائه تعالى وشأن من شئونه عز شأنه ، وهو الاول والآخر والظاهر والباطن . ومن هنا قال قدس سره :

إن الوجود وإن تعدد ظاهراً وحياتكم ما فيـــه إلا أنتم

لكن للفرق مقام وللجمع مقام ولكل مقام مقال ، ولولا المراتب لتعطلت الاسماء والصفات ، وتعليمه عليه السلام على هذا ظهور الحق جل وعلا فيه منزها عن الحلول والاتحاد والتشبيه بجميع أسمائه وصفاته المتقابلة حسب استعداده الجامع بحيث علم وجه الحق فى تلك الاشياء ، وعلم ما انطوت عليه وفهم ما أشارت إليه ، فلم يخف عليه منها خافية ولم يبق من أسرارها باقية ، فيالله هذا الجرم الصغير كيف حوى هذا العلم الغزير . واختلف الرسميون بينهم فى كيفية التعليم بعد أن فسر بأنه فعل يترتب عليه العلم غالباً ، وبعد حصول ما يتوقف عليه من جهة المتعلم كاستعداده لقبول الفيض وتلقيه من جهة المعلم لا تخلف . فقيل : بأن خلق فيه ـ عليه السلام بموجب استعداده ـ علماً ضرورياً تفصيلياً بتلك الاسماء وبمدلولاتها وبدلالتها ووجه دلالتها ، وقيل : بأن خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة مستعداً لادراك أنواع المدركات ، وألهمه معرفة ذوات الاشياء وأسمائها وخواصها ومعارفها وأصول العلم وقوانين الصناعات وتفاصيل آلاتها وكيفيات استعمالاتها فيكون ما مر من المقاولة قبل خلقه عليه السلام ، والقول : بأن التعليم على ظاهره ـ وكان بواسطة ملك غير داخل فى عموم الخطاب بـ (أنبؤونى) ـ مما لا أرتضيه ، اللهم إلا إن صح خبر فى ذلك ، ومع هذا أقول : للخبر محمل غير ما يتبادر مما لا يخفى على من له ذوق ، وقيل : غير ذلك . ثم إن هذا التعليم لا يقتضى تقدم لغة اصطلاحية كما زعمه أبو هاشم واحتج عليه بوجوه ردت فى التفسير الكبير ، إذ لو افتقر لتسلسل الامر أو دار ، والامام الاشعرى يستدل بهذه الآية على أن الواضع للغات كلها هو الله تعالى ابتداء ويجوز حدوث بعض الاوضاع من البشر كما يضع الرجل علم ابنه . والمعتزلة يقولون : الواضع من البشر آدم أو غيره ويسمى مذهب الاصطلاح . وقيل : وضع الله تعالى بعضها ووضع الباقى البشر وهو مذهب التوزيع وبه قال الاستاذ ، والمسألة مفصلة بأدلتها وما لها وما عليها فى أصول الفقه . وقرأ اليمانى (وعلم) مبنيا للمفعول ، وفى البحر أن التضعيف للتعدية وهى به سماعية ، وقيل : قياسية ، والحريرى ـ فى شرح لحته ـ يزعم أن ـ علم ـ المتعدى لاثنين يتعدى به إلى ثلاثة ، وقد وهم فى ذلك ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ أى المسميات المفهومة من الكلام وتذكير الضمير على بعض الوجوه لتغليب ما اشتملت عليه من العقلاء ، وللتعظيم بتنزيلها منزلتهم فى رأى على البعض الآخر . وقيل : الضمير للأسماء باعتبار أنها المسميات مجازاً على طريق الاستخدام . ومن قال : الاسم عين المسمى قال : الاسماء هى المسميات

والضمير لها بلا تكلف - وإليه ذهب مكى والمهدوى - ويرد عليه أن (أنبئونى بأسماء هؤلاء) يدل على أن العرض للسؤال عن أسماء المعروضات - لا عن نفسها - وإلا لقيل : أنبئونى بهؤلاء ، فلا بد أن يكون المعروض غير المسئول عنه فلا يكون نفس الأسماء ، ومعنى عرض المسميات تصويرها لقلوب الملائكة ، أو إظهارها لهم كالذر ، أو إخبارهم بما سيوجده من العقلاء وغيرهم إجمالا ، وسؤالهم عما لا بد لهم منه من العلوم والصنائع التى بها نظام معاشهم ومعادهم إجمالا أيضاً ، وإلا فالتفصيل لا يمكن علمه لغير اللطيف الخبير ، فكأنه سبحانه قال : سأوجد كذا وكذا فأخبرونى بما لهم وما عليهم ، وما أسماء تلك الأنواع من قولهم : عرضت أمرى على فلان فقال لى كذا ، فلا يرد أن المسميات عند بعض أعيان ومعان ، وكيف تعرض المعانى كالسرور والحزن والجهل والعلم ، وعندى أن عرض المسميات عليهم يحتمل أن يكون عبارة عن اطلاعهم على الصور العلمية والأعيان الثابتة التى قد يطلع عليها فى هذه النشأة بعض عباد الله تعالى المجردين ، أو إظهار ذلك لهم فى عالم تتجسد فيه المعانى - وهذا غير ممتنع على الله تعالى - بل إن المعانى الآن متشكلة فى عالم الملكوت بحيث يراها من يراها ، ومن أحاط خبراً بعالم المثال لم يستبعد ذلك ، وقيل : إنهم شهدوا تلك المسميات فى آدم عليه السلام ، وهو المراد بعرضها

وتزعم أنك جرم صغير … وفيك انطوى العالم الأكبر

وقرأ أبىّ (ثم عرضها) وعبد الله (عرضهن) والمعنى عرض مسمياتها أو مسمياتهن ، وقيل : لا تقدير *

﴿فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ تعجيز لهم ، وليس من التكليف بما لا يطاق - على ما وهمَ - وفيه إشارة إلى أن أمر الخلافة والتصرف والتدبير وإقامة المعدلة بغير وقوف على مراتب الاستعدادات ومقادير الحقوق مما لا يكاد يمكن ، فكيف يروم الخلافة من لا يعرف ذلك ، أو من لا يعرف الألفاظ أنفسها ؟! هيهات - ذلك أبعد من العيوق ، وأعز من بيض الأنوق - وعندى أن المراد إظهار عجزهم وقصور استعدادهم عن رتبة الخلافة الجامعة للظاهر والباطن بأمرهم بالانباء بتلك الأسماء على الوجه الذى أريد منها ، والعاجز عن نفس الانباء أعجز عن التحلى المطلوب فى ذلك المنصب المحبوب

كيف الوصول إلى سعاد ودونها … قلل الجبال ودونهن حتوف

الرجل حافية ومالى مركب … والكف صفر والطريق مخوف

والانباء - فى الأصل مطلق الاخبار - وهو الظاهر هنا - ويطلق على الاخبار بما فيه فائدة عظيمة ويحصل به علم أو غلبة ظن ، وقال بعضهم : إنه إخبار فيه إعلام ، ولذلك يجرى مجرى كل منهما ، واختاره هنا - على ما قيل - للايذان برفعة شأن الأسماء وعظم خطرها ؛ وهذا مبنى على أن النبأ إنما يطلق على الخبر الخطير والأمر العظيم ، وفى استعمال - ثم - فيما تقدم - والفاء - هنا ما لا يخفى من الاعتناء بشأن آدم عليه السلام وعدمه فى شأنهم *

وقرأ الأعمش (أنبئونى) بغير همز ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ٣١﴾ أى فيما اختلج فى خواطركم من أنى لا أخلق خلقاً إلا أنتم أعلم منه وأفضل - وهذا هو التفسير المأثور - فقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الملائكة قالوا : لن يخلق الله تعالى خلقاً أكرم عليه منا ولا أعلم ، وفى الكلام دلالة عليه ، فان (ونحن نسبح) الخ يدل على أفضليتهم ، وتنزيه الله تعالى وتقديسه - أو تقديسهم أنفسهم - يدل على كمال العلم أيضاً . وقيل : إن المعنى (إن كنتم صادقين) فى زعمكم أنكم أحق بالاستخلاف أو فى أن استخلافهم لا يليق فأثبتوه ببيان ما فيكم من الشرائط السابقة - وليس هذا من المعصية فى شىء - لأنه شبهة اختلجت ، وسألوا عما يزيحها وليس باختيارى ، ولا يرد

أن الصدق والكذب إنما يتعلق بالخبر - وهم استخبروا ولم يخبروا - لأنا نقول: هما يتطرقان إلى الانشاآت بالقصد الثاني، ومن حيث مايلزم مدلولها، وإن لم يتطرقا إليها بالقصد الأول ومن حيث منطوقها، وجواب (إن) في مثل هذا الموضع محذوف عند سيبويه وجمهور البصريين يدل عليه السابق، وهو هنا (أنبئوني) وعند الكوفيين وأبي زيد والمبرد أن الجواب هو المتقدم، وهذا هو النقل الصحيح عمن ذكر في المسألة، ووهم البعض فعكس الأمر، ومن زعم أن (إن) هنا بمعنى إذا الظرفية - فلا تحتاج إلى جواب - فقد وهم، وكأنه لما رأى عصمة الملائكة وظن من الآية مايخل بها، ولم يجد لها محملا مع إبقاء (إن) على ظاهرها افتقر إلى ذلك، والحمد لله تعالى على ماأغنانا من فضله ولم يحوجنا إلى هذا ولا إلى القول بأن الغرض من الشرطية التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز، فحاصل المعنى حينئذ أخبروني ولا تقولوا إلا حقاً - كما قال الامام - *

﴿ قَالُوا سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ﴾ استئناف واقع موقع الجواب كأنه قيل: فماذا؟ (قالوا) إذ ذاك: هل خرجوا عن عهدة ما كلفوه أولا؟ فقيل: (قالوا): الخ. وذكر غير واحد أن الجمل المفتتحة بالقول - إذا كانت مرتباً بعضها على بعض في المعنى - فالأفصح أن لا يؤتى فيها بحرف اكتفاء بالترتيب المعنوي، وقد جاء في سورة الشعراء من ذلك كثير، بل القرآن مملوء منه، و(سبحان) قيل: إنه مصدر، وفعله - سبح - مخففاً بمعنى نزه، ولا يكاد يستعمل إلا مضافا، إما للمفعول أو الفاعل منصوبا باضمار فعل وجوبا، وقوله:

سبحانه ثم سبحانا نعوذ به وقبلنا سبح الجودي والجمد

شاذ كقوله: * سبحانك اللهم ذا السبحان * ومجيئه منادى بما زعمه الكسائي - ولا حجة له - وذهب جماعة إلى أنه علم للتسبيح - بمعنى التنزيه - لا مصدر سبح - بمعنى قال: سبحان الله - لئلا يلزم الدور (١) ولأن مدلول ذلك لفظ - ومدلول هذا معنى - واستدل على ذلك بقوله:

قد قلت لما جاءني فخره سبحان من علقمة الفاخر

إذ لولا أنه عَلَمٌ لوجب صرفه. لأن الالف والنون في غير الصفات إنما تمنع مع العلمية، وأجيب بأن - سبحان - فيه على حذف المضاف إليه أي - سبحان الله - وهو مراد للعلم به، وأبقى المضاف على حاله مراعاة لأغلب أحواله - وهو التجرد عن التنوين - وقيل: (من) زائدة والاضافة لما بعدها على التهكم والاستهزاء به، ومن الغريب قول بعض: إن معنى (سبحانك) تنزيه لك بعد تنزيه، كما قالوا في - لبيك - إجابة بعد إجابة، ويلزم على هذا ظاهراً أن يكون مثنى ومفرده - سبحا - وأن لا يكون منصوبا - بل مرفوع - وأنه لم تسقط النون للاضافة وإنما التزم فتحها، وياسبحان الله تعالى لمن يقول ذلك، والغرض من هذا الجواب الاعتراف بالعجز عن أمر الخلافة، والقصور عن معرفة الاسماء على أبلغ وجه كأنهم قالوا: لا علم لنا إلا ما علمتنا - ولم تعلمنا الاسماء - فكيف نعلمها؟ وفيه إشعار بأن سؤالهم لم يكن إلا استفساراً، إذ لا علم لهم إلا من طريق التعليم، ومن جملته علمهم بحكمة الاستخلاف مما تقدم - فهو بطريق التعليم أيضا - فالسؤال المترتب هو عليه سؤال مستفسر لا معترض وثناء عليه تعالى بما أفاض عليهم مع غاية التواضع ومراعاة الأدب وترك الدعوى، ولهذا كله لم يقولوا - لا علم لنا بالاسماء - مع أنه كان مقتضى الظاهر ذلك، ومن زعم عدم العصمة جعل هذا توبة، والانصاف أنه يشبهها ولكن

(١) لأن التسبيح بمعنى أن يقال: سبحان الله فرع على سبحان الله فيكون فرعا له - والعلم بعد الجنس - وهل هذا إلا دور؟ اه منه

لا عن ذنب مخل بالعصمة بل عن ترك أولى بالنسبة إلى علو شأنهم ورفعة مقامهم إذ اللائق بحالهم على العلات أن يتركوا الاستفسار ويقفوا مترصدين لأن يظهر حقيقة الحال. و (ما) عند الجمهور موصولة حذف عائدها وهي إما في موضع رفع على البدل أو نصب على الاستثناء . وحكى ابن عطية عن الزهراوي أنها في موضع نصب بـ(علمتنا) ويتكلف لتوجيهه بأن الاستثناء منقطع، فـ(إلا) بمعنى لكن. و (ما) شرطية والجواب محذوف كأنهم نفوا أولا سائر العلوم ثم استدركوا أنه في المستقبل أي شيء علمهم علموه ويكون ذلك أبلغ في ترك الدعوى كما لا يخفى ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ٣٢ ﴾ تذييل يؤكد مضمون الجملة السابقة، ولما نفوا العلم عن أنفسهم أثبتوه لله تعالى على أكمل أوصافه وأردفوه بالوصف بالحكمة لما تبين لهم ما تبين. وأصل الحكمة ـ المنع ومنه حكمة الدابة لأنها تمنعها عن الاعوجاج، وتقال للعلم لأنه يمنع عن ارتكاب الباطل، ولاتقان الفعل لمنعه عن طرق الفساد والاعتراض ـ وهو المراد ههنا ـ لئلا يلزم التكرار، فمعنى الحكيم ذو الحكمة، وقيل: المحكم لمبدعاته، قال في البحر: وهو على الأول صفة ذات، وعلى الثاني صفة فعل، والمشهور أنه إن أريد به (العليم) ـ كان من صفات الذات أو الفاعل لما ـ لا اعتراض عليه كان من صفات الفعل فافهم ٭

وقدم سبحانه الوصف بالعلم على الوصف بالحكمة لمناسبة ما تقدم من (أنبؤني) و (لا علم لنا) ولأن الحكمة لا تبعد عن العلم وليكون آخر مقالتهم مخالفاً لما يتوهم من أولها ، و (أنت) يحتمل أن يكون فصلا ـ لا محل له على المشهور ـ يفيد تأكيد الحكم، والقصر المستفاد من تعريف المسند، وقيل: هو تأكيد لتقرير المسند إليه، ويسوغ في التابع ما لا يسوغ في المتبوع . وقيل : مبتدأ خبره ما بعده ، و (الحكيم) إما خبر بعد خبر أو نعت له وحذف متعلقهما لافادة العموم ، وقد خصهما بعض فقال :(العليم) بما أمرت ونهيت (الحكيم) فيما قضيت وقدرت والعموم أولى ٭

﴿ قَالَ يَـٰآدَمُ أَنْبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ ﴾ نادى سبحانه آدم باسمه العلم كما هو عادته جل شأنه مع أنبيائه ما عدا نبينا ﷺ حيث ناداه :(يا أيها النبي) و (يا أيها الرسول) لعلو مقامه ورفعة شأنه إذ هو الخليفة الاعظم، والسر في إيجاد آدم . ولم يقل سبحانه أنبئني كما وقع في أمر الملائكة مع حصول المراد معه أيضاً، وهو ظهور فضل آدم إبانة لما بين الرتبتين من التفاوت، وإنباء للملائكة بأن علمه عليه السلام واضح لا يحتاج إلى ما يجري مجرى الامتحان وأنه حقيق أن يعلم غيره أو لتكون له عليه السلام منة التعليم كاملة حيث أقيم مقام المفيد وأقيموا مقام المستفيدين منه ، أو لئلا تستولي عليه الهيبة فان إنباء العالم ليس كانباء غيره. والمراد بالانباء هنا الاعلام لا مجرد الاخبار كما تقدم ٭

وفيه دليل لمن قال إن علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة ، ومنع قوم ذلك في الطبقة العليا منهم، وحمل عليه (وما منا إلا له مقام معلوم) وأفهم كلام البعض منع حصول العلم المرقي لهم فلعل ما يحصل علم قال: لا حال والفرق ظاهر لمن له ذوق ، وقرأ ابن عباس (أنبئهم) بالهمز وكسر الهاء ـ وأنبيهم ـ بقلب الهمزة ياء، وقرأ الحسن ـ أنبهم ـ كأعطهم ، والمراد بالاسماء ما عجزوا عن علمها واعترفوا بالقصور عن بلوغ مرتبتها، والضمير عائد على المعروضين على ما تقدم ﴿ فَلَمَّا أَنْبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ ﴾ عطف على جملة محذوفة والتقدير ـ فأنبأهم بها ـ (فلما أنبأهم) الخ، وحذفت لفهم المعنى ، وإظهار الاسماء في موقع الاضمار لاظهار كمال العناية بشأنها مع الاشارة إلى أنه عليه السلام ـ أنبأهم بها ـ على وجه التفصيل دون الاجمال . وعلمهم بصدقه من القرائن الموجبة له والامر أظهر من أن يخفى، ولا يبعد إن عرفهم سبحانه الدليل على ذلك واحتمال أن يكون لكل صنف منهم لغة أومعرفة بشيء ثم حضر جميعهم

فعرف كل صنف إصابته فى تلك اللغة أو ذلك الشيء بعيد *

﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّى أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٣٣ ﴾

جواب لـ(ما) وتقرير لما مر من الجواب الاجمالى واستحضار له على وجه أبسط من ذلك وأشرح . ولا يخفى مافى الآية من الايجاز ، إذ كان الظاهر (أعلم غيب السموات والأرض) وشهادتهما (وأعلم ما كنتم تبدون وما كنتم تكتمون) وماستبدون وتكتمون ، إلا أنه سبحانه اقتصر على (غيب السموات والأرض) لأنه يعلم منه شهادتهما بالأولى ، واقتصر من الماضى على المكتوم لأنه يعلم منه البادى كذلك ـ وعلى المبدأ من المستقبل ـ لأنه قبل الوقوع خفى ، فلافرق بينه وبين غيره من خفياته ـ وتغيير الأسلوب حيث لم يقل : وتكتمون ـ لعله لافادة استمرار الكتمان ـ فالمعنى : أعلم ماتبدون قبل أن تبدوه وأعلم ماتستمرون على كتمانه ، وذكر السالكوتى أن كلمة ـ كان ـ صلة غير مفيدة لشيء إلا محض التأكيد المناسب للكتمان ، ثم الظاهر من الآية العموم ومع ذلك (مالاتعلمون) أعم مفهوماً لشموله ـ غيب الغيب ـ الشامل لذات الله تعالى وصفاته ـ وخصها قوم ـ فمن قائل : (غيب السموات) أكل آدم وحواء من الشجرة ، وغيب (الأرض) قتل قابيل هابيل . ومن قائل : ﴿الأول﴾ ماقضاه من أمور خلقه ﴿والثانى﴾ مافعلوه فيها بعد القضاء ، ومن قائل : ﴿الأول﴾ ماغاب عن المقربين مما استأثر به تعالى من أسرار الملكوت الأعلى ﴿والثانى﴾ ماغاب عن أصفيائه من أسرار الملك الأدنى وأمور الآخرة ، والأولى ـ وما أبدوه ـ قبل قولهم (أتجعل فيها) وما كتموه ، قولهم : لن يخلق الله تعالى أكرم عليه منا ، وقيل : ماأظهروه بعد من الامتثال . وقيل : ماأسره إبليس من الكبر ، وإسناد الكتم إلى الجميع حينئذ من باب ـ بنو فلان قتلوا فلاناً والقاتل واحد منهم ـ ومعنى الكتم على كل حال عدم إظهار مافى النفس لأحد ممن كان فى الجمع ، وليس المراد أنهم كتموا الله تعالى شيئاً بزعمهم ـ فان ذلك لا يكون حتى من إبليس ـ وأبدى سبحانه العامل فى (ماتبدون) الخ اهتماما بالاخبار بذلك المرهب لهم ـ والظاهر عطفه على الأول ـ فهو داخل معه تحت ذلك القول ، ويحتمل أن يكون عطفاً على جملة (ألم أقل) فلا يدخل حينئذ تحته *

﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ الظرف متعلق بمقدر دل عليه الكلام ـ كانقادوا وأطاعوا ـ والعطف من عطف القصة على القصة وفى كل تعداد النعمة ـ مع أن الأول تحقيق للفضل وهذا اعتراف به ـ ولا يصح عطف الظرف على الظرف بناءاً على اللائق الذى قدمناه لاختلاف الوقتين ، وجوز على أن نصب السابق بمقدر ، والسجود فى الأصل تذلل مع انخفاض بانحناء وغيره ، وفى الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة ـ وفى المعنى المأمور به هنا خلاف ـ فقيل : المعنى الشرعى ، والمسجود له فى الحقيقة هو الله تعالى ـ وآدم إما قبلة أو سبب ـ واعترض بأن لو كان كذلك ماامتنع إبليس ، وبأنه لايدل على تفضيله عليه السلام عليهم . وقوله تعالى : (أرأيتك هذا الذى كرمت على) يدل عليه ـ ألا ترى أن الكعبة ليست بأكرم ممن سجد إليها ـ وأجيب بالتباس الأمر على إبليس ، وبأن التكريم يجعله جهة لهذه العبادة دونهم ، ولايخفى مافيه من الدلالة على عظمة الشأن ـ كما فى جعل الكعبة قبلة من بين سائر الأماكن ـ ومن الناس من جوز كون المسجود له آدم عليه السلام حقيقة مدعياً أن السجود للمخلوق ـ إنما منع فى شرعنا ـ وفيه أن السجود الشرعى عبادة ، وعبادة غيره سبحانه شرك محرم فى جميع الأديان والازمان ـ ولا أراها حلت فى عصر من الأعصار . وقيل : المعنى اللغوى ـ ولم يكن فيه وضع

الجباه - بل كان مجرد تذلل وانقياد ، فاللام إما باقية على ظاهرها ، وإما بمعنى - إلى - مثلها فى قول حسان رضى الله عنه :

أليس أول من صلى (لقبلتكم) وأعرف الناس بالقرآن والسنن

أو للسببية، مثلها فى قوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) وحكمة الأمر بالسجود إظهار الاعتراف بفضله عليه السلام ، والاعتذار عما قالوا فيه مع الاشارة إلى أن حق الأستاذ على من علمه حق عظيم ، وغير سبحانه الأسلوب حيث قال أولا : (وإذ قال ربك) وهنا (وإذ قلنا) - بضمير العظمة - لأن فى الأول خلق آدم واستخلافه ، فناسب ذكر الربوبية مضافا إلى أحب خلفائه إليه - وهنا المقام مقام إيراد أمر يناسب العظمة - وأيضا فى السجود تعظيم ، فلما أمر بفعله لغيره أشار إلى كبريائه الغنية عن التعظيم . وقرأ أبو جعفر بضم تاء (الملائكة) اتباعا لضم الجيم ، وهى لغة أزدشنوأة وهى لغة غريبة عربية - وليست بخطأ كما ظن الفارسى - فقد روى أن امرأة رأت بناتها مع رجل ، فقالت - أفى السوأتنته - تريد أفى السوأة أنتنه *

﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ الفاء لافادة مسارعتهم فى الامتثال وعدم تثبطهم فيه ، و(إبليس) اسم أعجمى ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة ، ووزنه - فعليل - قاله الزجاج . وقال أبو عبيدة وغيره : إنه عربى مشتق من الابلاس وهو الابعاد من الخير أو اليأس من رحمة الله تعالى ، ووزنه على هذا مفعيل ، ومنعه من الصرف حينئذ لكونه لا نظير له فى الاسماء ، واعترض بأن ذلك لم يعد من موانع الصرف مع أن له نظائر - كاحليل وإكليل - وفيه نظر ، وقيل : لأنه شبيه بالاسماء الاعجمية إذ لم يسم به أحد من العرب ، وليس بشىء ، واختلف الناس فيه ، هل هو من الملائكة أم من الجن ؟ فذهب إلى الثانى جماعة مستدلين بقوله تعالى : (إلا إبليس كان من الجن) وبأن الملائكة لا يستكبرون وهو قد استكبر ، وبأن الملائكة - كما روى مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها - خلقوا من النور ، وخلق الجن (من مارج من نار) وهو قد خلق مما خلق الجن كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنه : (أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين) وعد تركه السجود - إباءاً واستكباراً حينئذ - إما لأنه كان ناشئا بين الملائكة مغموراً بالألوف منهم فغلبوا عليه وتناوله الامر ولم يمتثل ، أو لأن الجن أيضا كانوا مأمورين مع الملائكة ، لكنه استغنى بذكرهم لمزيد شرفهم عن ذكر الجن ، أو لأنه - عليه اللعنة - كان مأموراً صريحا لا ضمنا كما يشير إليه ظاهر قوله تعالى : (إذ أمرتك) وضمير (فسجدوا) راجع للمأمورين بالسجود . وذهب جمهور العلماء من الصحابة والتابعين إلى الاول مستدلين بظاهر الاستثناء - وتصحيحه بما ذكر تكلف - لأنه وإن كان واحداً منهم لكن كان رئيسهم ورأسهم . كما نطقت به الآثار - فلم يكن مغموراً بينهم ، ولأن صرف الضمير إلى مطلق المأمورين مع أنه فى غاية البعد لم يثبت ، إذ لم ينقل أن الجن سجدوا لآدم سوى إبليس ، وكونه مأموراً صريحا الآية غير صريحة فيه - ودون إثباته خرط القتاد - واقتضاء ماذكر من الآية كونه من جنس الجن ممنوع لجواز أن يراد كونه منهم فعلا ، وقوله تعالى (ففسق) كالبيان له ، ويجوز أيضا أن يكون (كان) بمعنى صار - كما روى أنه مسخ بسبب هذه المعصية - فصار جنيا - كما مسخ اليهود فصاروا قردة وخنازير - سلمنا ، لكن لا منافاة بين كونه جنا وكونه ملكا ، فان الجن - كما يطلق على ما يقابل الملك - يقال على نوع منه على ماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وكانوا خزنة الجنة أو صاغة حليهم . وقيل : صنف من الملائكة لا تراهم الملائكة مثلنا ، أو أنه يقال للملائكة جن أيضا - كما قاله ابن إسحاق - لاجتنانهم واستتارهم عن أعين الناس ، وبذلك

فسر بعضهم قوله تعالى : (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) وورد مثله فى كلام العرب ، فقد قال الأعشى فى سيدنا سليمان عليه السلام :

وسخر من جن الملائك تسعة قياما لديه يعملون بلا أجر

وكون الملائكة لايستكبرون ـ وهو قد استكبر ـ لايضر ، إما لأن من الملائكة من ليس بمعصوم ـ وإن كان الغالب فيهم العصمة على العكس منا ـ وفى عقيدة أبى المعين النسفى مايؤيد ذلك ، وإما لأن إبليس سلبه الله تعالى الصفات الملكية وألبسه ثياب الصفات الشيطانية ـ فعصى عند ذلك ـ والملك مادام ملكا لايعصى .

* ومن ذا الذى يا عز لايتغير * وكونه مخلوقا من نار وهم مخلوقون من نور غير ضار أيضاً ـ ولا قادح فى ملكيته ـ لأن النار والنور متحدا المادة بالجنس واختلافهما بالعوارض ، على أن ما فى أثر عائشة رضى الله تعالى عنها من خلق الملائكة من النور جار مجرى الغالب ـ وإلا خالفه كثير من ظواهر الآثار ـ إذ فيها أن الله تعالى خلق ملائكة من نار وملائكة من ثلج وملائكة من هذا وهذه ، وورد أن تحت العرش نهراً إذا اغتسل فيه جبريل عليه السلام وانتفض يخلق من كل قطرة منه ملك ، وأفهم كلام البعض أنه يحتمل أن ضرباً من الملائكة لايخالف الشياطين بالذات ـ وإنما يخالفهم بالعوارض والصفات ـ كالبررة والفسقة من الانس ـ والجن يشملهما ـ وكان إبليس من هذا الصنف ، فعده ماشئت من ـ ملك ، وجن ، وشيطان ـ ، وبذلك يحصل الجمع بين الأقوال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال *

ثم المشهور أن الاستثناء متصل إن كان من الملائكة ، ومنقطع إن لم يكن منهم ، وقد علمت تكلفهم لاتصاله مع قولهم بالثانى ، وقد شاع عند النحاة والأصوليين أن المنقطع هو المستثنى من غير جنسه ، والمتصل هو المستثنى من جنسه ، قال القرافى فى العقد المنظوم : وهو غلط فيهما ، فان قوله تعالى : (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) (ولا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) الاستثناء فيه منقطع مع أن المستثنى من جنس ماقبله فيبطل الحدان ، والحق أن المتصل ما حكم فيه على جنس ماحكمت عليه أولا بنقيض ماحكمت به ـ ولابد من هذين القيدين ـ فتى انخرم أحدهما فهو منقطع بأن كان غير الجنس ـ سواء حكم عليه بنقيضه أو لا ـ نحو رأيت القوم إلا فرسا ، فالمنقطع نوعان ، والمتصل نوع واحد ، ويكون المنقطع كنقيض المتصل ، فان نقيض المركب بعدم أجزائه ، فقوله تعالى : (لايذوقون) الخ منقطع بسبب الحكم بغير النقيض ، لأن نقيضه ذاقوه فيها ـ وليس كذلك ـ وكذلك (إلا أن تكون تجارة) لأنها لاتؤكل بالباطل ـ بل بحق ـ وكذلك (إلا خطأ) لأنه ليس له القتل مطلقا ـ وإلا لكان مباحا ـ فتنوع المنقطع حينئذ إلى ثلاثة ، الحكم على الجنس بغير النقيض ، والحكم على غيره به أو بغيره ، والمتصل نوع واحد ـ فهذا هو الضابط ـ وقيل : العبرة بالاتصال والانفصال الدخول فى الحكم وعدمه لافى حقيقة اللفظ وعدمه ، فتأمل ترشد *

وأفهم كلام القوم ـ نفعنا الله تعالى بهم ـ أن جميع المخلوقات علويها وسفليها سعيدها وشقيها مخلوق من الحقيقة المحمدية صلى الله تعالى عليه وسلم كما يشير إليه قول النابلسى قدس سره دافعا مايرد على الظاهر :

طه النبي تكونت من نوره كل الخليقة ثم لو ترك القطا

وفى الآثار مايؤيد ذلك ، إلا أن الملائكة العلويين خلقوا منه عليه الصلاة والسلام من حيث الجمال ، وإبليس من حيث الجلال ، ويؤل هذا بالآخرة إلى أن إبليس مظهر جلال الله سبحانه وتعالى ، ولهذا كان منه ما كان ولم يجزع ولم يندم ولم يطلب المغفرة لعلمه أن الله تعالى يفعل مايريده وأن مايريده سبحانه هو الذى

تقتضيه الحقائق ، فلا سبيل إلى تغييرها وتبديلها ، واستشعر ذلك من ندائه بابليس ـ ولم يكن اسمه من قبل ـ بل كان اسمه عزازيل، أو الحرث، وكنيته أبا مرة ـ ووراء ذلك مالم يمكن كشفه ـ والله تعالى (يقول الحق وهو يهدى السبيل) وفى قوله تعالى : ﴿ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ٣٤ ﴾ نوع إشارة إلى بعض ماذكر ، والجملة استئناف جواب لمن قال مافعل ، وقيل : إن الفعلين الأولين فى موضع نصب على الحال أى آبيا مستكبراً (وكان من الكافرين) مستأنف أو فى موضع الحال ، وقيل : الجمل الثلاث تذييل بعد تذييل ، والاباء الامتناع مع الأنفة والتمكن من الفعل ، ولهذا كان قولك ـ أبى زيد الظلم أبلغ من لم يظلم ـ ولافادة الفعل النفى صح بعده الاستثناء المفرغ كـ(يأبى الله إلا أن يتم نوره) وقوله :

أبى الله إلا عـــدله ووفاءه فلا النكر معروف ولا العرف ضائع

والفعل منه ـ أبى ـ بالفتح، وعليه لا يكون يأبى قياسيا . وقد سمع ـ أبى ـ كرضى فالمضارع حينئذ قياسى والمفعول هنا محذوف أى السجود، و ـ الاستكبار ـ التكبر وهو مما جاء فيه استفعل بمعنى تفعل، وقيل: التكبر أن يرى الشخص نفسه أكبر من غيره وهو مذموم وإن كان أكبر فى الواقع، والاستكبار طلب ذلك بالتشبع، وقدم الاباء عليه وإن كان متأخرآ عنه فى الرتبة لأنه من الاحوال الظاهرة بخلاف الاستكبار فانه نفسانى. أو لأن المقصود الاخبار عنه بأنه خالف حاله حال الملائكة فناسب أن يبدأ أولا بتأكيد ماحكم به عليه فى الاستثناء أو بانشاء الاخبار عنه بالمخالفة فبدأ بذلك على أبلغ وجه ـ وكان على بابها ـ والمعنى كان فى علم الله تعالى من الكافرين أو كان من القوم الكافرين الذين كانوا فى الارض قبل خلق آدم، وقيل: بمعنى صار وهو مما أثبته بعض النحاة قال ابن فورك : وترده الاصول ولانه كان الظاهر حينئذ فكان بالفاء ثم أن كفره ليس لترك الواجب كما زعم الخوارج متمسكين بهذه الآية لانه لا يوجب ذلك فى ملتنا على مادلت عليه القواطع، وإيجابه قبل ذلك غير مقطوع به بل باستقباحه أمر الله تعالى بالسجود لمن يعتقد أنه خير منه وأفضل ـ كما يدل عليه الاباء والاستكبار ـ وقال أبو العالية: معنى (من الكافرين) من العاصين ثم الظاهر أن كفره كان عن جهل بأن استرد سبحانه منه ماأعاره من العلم الذى كان مرتديا به حين كان طاوس الملائكة ـ وأظافير القضاء إذا حكت أدمت ، وقسى القدر إذا رمت أصمت ـ

وكان سراج الوصل أزهر بيننا فهبت به ريح من البين فانطفى

وقيل : عن عناد حمله عليه حب الرياسة والاعجاب بما أوتى من النفاسة ولم يدر المسكين إنه لو امتثل ارتفع قدره وسما بين الملأ الأسمى فخره ولكن

إذا لم يكن عون من الله للفتى فأول مايجنى عليه اجتهاده

وكم أرقت هذه القصة جفونا ، وأراقت من العيون عيونا فان إبليس كان مدة فى دلال طاعته يختال فى رداء مرافقته ثم صار إلى ماترى وجرى مابه القلم جرى

وكنا وليلى فى صعود من الهوى فلما توافينا ثبت وزلت

ومن هنا قال الشافعية والاشعرية ـ وبقولهم أقول ـ فى هذه المسألة: إن العبرة بالايمان الذى يوافى العبد عليه ويأتى متصفا به فى آخر حياته وأول منازل آخرته، ولذا يصح أنا مؤمن إن شاء الله تعالى بالشك، ولكن ليس فى الايمان الناجز بل فى الايمان الحقيقى المعتبر عند الموت وختم الأعمال، وقد صح عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه ـ كما أورده الزرقانى ـ إن من تمام إيمان العبد أن يستثنى إذ عواقب المؤمنين مغيبة عندهم (وهو القاهر فوق

عباده) وفى الصحيح عن جابر «كان ﷺ يكثر من قوله يامقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك» وخبر «من قال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى فليس له من الاسلام نصيب» موضوع باتفاق المحدثين، وأنا مؤمن بغيره إن شاء الله تعالى، هذا واعلم أن الذى تقتضيه هذه الآية الكريمة، وكذا التى فى الاعراف، وبنى إسرائيل، والكهف، وطه أن سجود الملائكة ترتب على الامر التنجيزى الوارد بعد خلقه ونفخ الروح فيه، وهو الذى يشهد له النقل والعقل إلا أن ما فى ـ الحجر ـ من قوله تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وكذا ما فى ـ ص ـ تستدعى ظاهراً ترتبه على مافيها من الأمر التعليقى من غير أن يتوسط بينهما شىء غير الخلق وتوابعه، وبه قال بعضهم، وحمل ما فى تلك الآيات من الأمر على حكاية الامر التعليقى بعد تحقق المعلق به إجمالا فانه حينئذ يكون فى حكم التنجيز، و(ثم) فى آية ـ الاعراف ـ للتراخى الرتبى، أو التراخى فى الأخبار، أو يقال: إن الأمر التعليقى لما كان قبل تحقق المعلق به بمنزلة العدم فى عدم إيجاب المأمور به جعل كأنه إنما حدث بعد تحققه، فحكى على صورة التنجيز، ولما رأى بعضهم أن هذا مؤد إلى أن ما جرى فى شأن الخلافة ـ وما قالوا ؛ وما سمعوا ـ إنما جرى بعد السجود المسبوق بمعرفة جلالة قدره عليه السلام، وخروج إبليس من البين باللعن، وبعد مشاهدتهم لكل ذلك وهو خرق لقضية النقل بل خرق فى العقل اضطر إلى القول بأن السجود كان مرتين، وهيهات لا يصلح العطار ما أفسد الدهر، فالحق الحقيق ما دلت عليه هاتيك الآيات، وما استدل به المخالف لا ينتهض دليلا لان الشرط إن كان قيداً للجزاء كان معناه على تقدير صدق ـ إذا سويته ـ أطلب بناء على أن الشرط قيد للطلب على ما صرح به العلامة التفتازانى من أن معنى قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، أى على تقدير صدق إن جاءك زيد أطلب منك إكرامه، وإن كان الحكم بين الشرط والجزاء فالجزاء الطلبى لابد من تأويله بالخبر أى يستحق أن يقال فى حقه أكرمه، وعلى التقديرين كان مدلول (فقعوا له ساجدين) طلبا استقباليا لا حاليا فلا يلزم تحقق الامر بالسجود قبل التسوية، نعم لو كان الشرط قيداً للمطلوب لا للطلب يكون المعنى الطلب فى الحال للسجود وقت التسوية فيفيد تقدم الامر على التسوية، وقول مولانا الرازى قدس سره: إن الآية كما تدل على تقدم الامر بالسجود على التسوية تفيد أن التعليم والانباء كان بعد السجود لانها تدل على أن آدم عليه السلام كما صار حيا صار مسجوداً للملائكة لان الفاء فى (فقعوا) للتعقيب لا يخفى مافيه لأن الفاء للسببية لا للعطف، وهو لا يقتضى التعقيب كما فى قوله تعالى: (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا)، وقوله سبحانه: (فتلقى آدم من ربه كلمات)، ومن الناس من حمل نفخ الروح فى الآية على التعليم لما اشتهر أن العلم حياة والجهل موت، وأنت فى غنى عنه، والله الموفق ۞

﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ عطف على ـ إذ قلنا ـ بتقدير إذ أو بدونه أو على ـ قلنا ـ والزمان ممتد واسع للقولين، وتصدير الكلام بالنداء لتنبيه المأمور لما يلقى إليه من الامر وتحريكه لما يخاطب به إذ هو من الامور التى ينبغى أن يتوجه إليها، و(اسكن) أمر من السكنى بمعنى اتخاذ المسكن لا من السكون ترك الحركة إذ ينافيه ظاهراً (حيث شئتما) وذكر متعلقه بدون فى وليس بمكان مبهم و(أنت) توكيد للمستكن فى (اسكن)، والمقصود منه بالذات صحة العطف إذ لولاه لزم العطف على الضمير المتصل بلا فصل وهو ممتنع فى الفصيح على الصحيح، وإفادة تقرير المتبوع مقصودة تبعا، وصح العطف مع أن المعطوف لا يباشره فعل الأمر لانه وقع تابعاً، ويغتفر فيه ما لا يغتفر فى المتبوع، وقيل: هناك تغليبان تغليب المخاطب على الغائب والمذكر على المؤنث، ولكون

التغليب مجازاً ومعنى السكون والامر موجوداً فيهما حقيقة خفى الامر، فاما أن يلتزم أن التغليب قد يكون مجازاً غير لغوى بأن يكون التجوز فى الاسناد، أو يقال إنه لغوى لأن صيغة الامر هنا للمخاطب وقد استعملت فى الاعم، وللتخلص عن ذلك قيل: إنه معطوف بتقدير فليسكن، وفيه أنه حينئذ يكون من عطف الجملة على الجملة فلا وجه للتأكيد، والامر يحتمل أن يكون للاباحة ـ كاصطادوا ـ وأن يكون للوجوب كما أن النهى فيما بعد للتحريم، وإيثاره على ـ اسكنا ـ للتنبيه على أنه عليه السلام المقصد بالحكم فى جميع الاوامر وهى تبع له كما أنها فى الخلقة كذلك، ولهذا قال بعض المحققين: لا يصح إيراد ـ زوجك ـ بدون العطف بأن يكون منصوبا على أنه مفعول معه، و ـ الجنة ـ فى المشهور دار الثواب للمؤمنين يوم القيامة لانها المتبادرة عند الاطلاق ولسبق ذكرها فى السورة، وفى ظواهر الآثار ما يدل عليه، ومنها ما فى الصحيح من محاجة آدم وموسى عليهما السلام فهى إذن فى السماء حيث شاء الله تعالى منها، وذهب المعتزلة. وأبو مسلم الاصفهانى. وأناس إلى أنها جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام وكانت بستانا فى الارض بين فارس وكرمان، وقيل: بأرض عدن، وقيل: بفلسطين كورة بالشام ولم تكن الجنة المعروفة، وحملوا الهبوط على الانتقال من بقعة إلى بقعة كما فى (اهبطوا مصراً) أو على ظاهره، ويجوز أن تكون فى مكان مرتفع قالوا: لانه لانزاع فى أنه تعالى خلق آدم فى الارض ولم يذكر فى القصة أنه نقله إلى السماء ولو كان نقله اليها لكان أولى بالذكر ولانه سبحانه قال فى شأن تلك الجنة وأهلها (لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيما إلا قيلا سلاماً سلاماً) و (لا لغو فيها ولا تأثيم) (وما هم منها بمخرجين) وقد لغا إبليس فيها وكذب وأخرج منها آدم وحواء مع إدخالهما فيها على وجه السكنى لا كادخال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج. ولان جنة الخلد دار للنعيم وراحة وليست بدار تكليف، وقد كلف آدم أن لا يأكل من الشجرة ولان إبليس كان من الكافرين وقد دخلها للوسوسة ولو كانت دار الخلد ما دخلها ولا كاد لان الاكابر صرحوا بأنه لو جىء بالكافر إلى باب الجنة لتمزق ولم ـ يدخلها لانه ظلمة وهى نور ودخوله مستتراً ـ فى الجنة على ما فيه ـ لا يفيد، ولانها محل تطهير فكيف يحسن أن يقع فيها العصيان والمخالفة ويحل بها غير المطهرين ولان أول حمل حواء كان فى الجنة على ما فى بعض الآثار ولم يرد أن ذلك الطعام اللطيف يتولد منه نطفة هذا الجسد الكثيف، والتزام الجواب عن ذلك كله لا يخلو عن تكلف، والتزام ما لا يلزم ـ وما فى حيز الحاجة يمكن حمله على هذه الجنة وكون حملها على ما ذكر يجرى مجرى الملاعبة بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ـ غير مسلم، وقيل: كانت فى السماء وليست دار الثواب بل هى جنة الخلد، وقيل: كانت غيرهما ويرد ذلك أنه لم يصح أن فى السماء بساتين غير بساتين الجنة المعروفة، واحتمال أنها خلقت إذ ذاك ثم اضمحلت مما لا يقدم عليه منصف، وقيل: الكل ممكن والله تعالى على ما يشاء قدير. والادلة متعارضة، فالاحوط والاسلم هو الكف عن تعيينها والقطع به، واليه مال صاحب التأويلات، والذى ذهب إليه بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم أنها فى الأرض عند جبل الياقوت تحت خط الاستواء ـ ويسمونها جنة البرزخ ـ وهى الآن موجودة وإن العارفين يدخلونها اليوم بأرواحهم لا بأجسامهم ولو قالوا: إنها جنة المأوى ـ ظهرت حيث شاء الله تعالى وكيف شاء كما ظهرت لنبينا ﷺ على ما ورد فى الصحيح فى عرض حائط المسجد ـ لم يبعد على مشربهم ولو أن قائلا قال بهذا لقلت به لكن للتفرد فى مثل هذه المطالب آفات. وكما اختلف فى هذه الجنة اختلف فى وقت خلق زوجه عليه السلام، فذكر السدى عن ابن مسعود. وابن عباس. وناس من الصحابة رضى الله تعالى عنهم أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكنها آدم بقى فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعا من جانبه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق حواء منه فلما استيقظ وجدها

عند رأسه قاعدة فسألها من أنت؟ قالت. امرأة قال. ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إلىّ فقالت الملائكة تجربة لعلمه: من هذه؟ قال: امرأة قالوا: لم سميت امرأة؟ قال: لأنها خلقت من المراء فقالوا: ما اسمها؟ قال: حواء قالوا: لم سميت حواء؟ قال: لأنها خلقت من شيء حي. وقال كثيرون ـ ولعلي أقول بقولهم ـ إنها خلقت قبل الدخول ودخلا معا، وظاهر الآية الكريمة يشير اليه وإلا توجه الأمر إلى معدوم وإن كان في علمه تعالى موجوداً، وأيضا في تقديم (زوجك) على (الجنة) نوع إشارة اليه وفي المثل، الرفيق قبل الطريق. وأيضا هي مسكن القلب، والجنة مسكن البدن، ومن الحكمة تقديم الاول على الثاني، وأثر السدي ـ على ما فيه مما لا يخفى عليك ـ معارض بما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: بعث الله جنداً من الملائكة فحملوا آدم وحواء على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور حتى أدخلوهما الجنة فانه كما ترى يدل على خلقها قبل دخول الجنة ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ الضمير المجرور للجنة على حذف مضاف أي من مطاعمها من ثمار وغيرها فلم يحظر عليهما شيئا إلا ما سيأتي، وأصل (كُلاَ) أأكلا بهمزتين الاولى للوصل، والثانية فاء الكلمة فحذفت الثانية لاجتماع المثلين حذف شذوذ وأتبعت بالأولى لفوات الغرض، وقيل: حذفا معا لكثرة الاستعمال ـ والرغد بفتح الغين ـ وقرأ النخعي ـ بسكونها ـ الهني الذي لا عناء فيه أو الواسع، يقال: رغد عيش القوم، ورغد ـ بكسر الغين وضمها ـ كانوا في رزق واسع كثير، وأرغد القوم أخصبوا وصاروا في رغد من العيش، ونصبه على أنه نعت لمصدر محذوف، أي أكلاً رغداً. وقال ابن كيسان: إنه حال بتأويل راغدين مرفهين، و(حيث) ظرف مكان مبهم لازم للظرفية، وإعرابها لغة بني فقعس ولا تكون ظرف زمان خلافا للأخفش، ولا يجزم بها دون (ما) خلافا للفراء، ولا تضاف للمفرد خلافا للكسائي؛ ولا يقال: زيد حيث عمرو ـ خلافا للكوفيين ـ ويعتقب على آخرها الحركات الثلاث ـ مع الياء والواو والألف ـ ويقال: حايث على قلة ـ وهي هنا متعلقة بـ كلاَ، والمراد بها العموم لقرينة المقام وعدم المرجح أي أيّ مكان من الجنة (شئتما) وأباح لهما الأكل كذلك إزاحة للعذر في التناول مما حظر. ولم تجعل متعلقة بـ (اسكن)، لأن عموم الأمكنة مستفاد من جعل ـ الجنة ـ مفعولا به له، مع أن التكريم في الأكل من كل ما يريد منها لا في عدم تعيين السكنى ولأن قوله تعالى في آية أخرى: (وكُلاَ من حيث شئتما) يستدعي ما ذكرنا، وكذا قوله سبحانه:

﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ٣٥﴾ ظاهر هذا النهي التحريم، والمنهي عنه الأكل من الشجرة، إلا أنه سبحانه نهى عن قربانها مبالغة، ولهذا جعل جل شأنه العصيان المرتب على الأكل مرتبا عليه، وعدل عن فتأثما إلى التعبير بالظلم الذي يطلق على الكبائر، ولم يكتف بأن يقول: ظالمين، بل قال: (من الظالمين) بناء على ما ذكروا أن قولك: زيد من العالمين، أبلغ من زيد عالم لجعله غريقا في العلم أباً عن جد، وإن قلنا بأن (تكونا) دالة على الدوام ازدادت المبالغة، ومن الناس من قال: لا تقرب ـ بفتح الراء ـ نهي عن التلبس بالشيء ـ وبضمها ـ بمعنى لا تدن منه، وقال الجوهري: قرب ـ بالضم ـ يقرب قربا دنا وقربته ـ بالكسر ـ قربانا دنوت منه. والتاء في (الشجرة) للوحدة الشخصية ـ وهو اللائق بمقام الازاحة ـ وجاز أن يراد النوع، وعلى التقديرين ـ اللام ـ للجنس ـ كما في الكشف ـ ووقع خلاف في هذه الشجرة، فقيل: الحنطة، وقيل: النخلة، وقيل: شجرة الكافور ـ ونسب إلى علي كرم الله تعالى وجهه ـ وقيل: التين، وقيل: الحنظل، وقيل: شجرة المحبة، وقيل: شجرة الطبيعة والهوى (وقيل، وقيل ....). والأولى عدم القطع والتعيين ـ كما أن الله تعالى لم يعينها

باسمها فى الآية ـ ولا أرى ثمرة فى تعيين هذه الشجرة ـ ويقال : فيها شجرة ـ بكسر الشين ـ وشيرة ـ بابدال الجيم ياءاً مفتوحة مع فتح الشين وكسرها ـ وبكل قرأ بعض ، وعن أبى عمرو أنه كره ـ شيرة ـ قائلا : إن برابر مكة وسودانها يقرءون بها ـ ولا يخفى ما فيه ، والشجر ماله ساق أو كل ماتفرع له أغصان وعيدان ، أو أعم من ذلك لقوله تعالى : (شجرة من يقطين) وقوله تعالى : (فتكونا) إما مجزوم ـ بحذف النون ـ معطوفا على (تقربا) فيكون منهيا عنه وكان على أصل معناها ، أو منصوب على أنه جواب للنهى كقوله سبحانه : (ولا تطغوا فيه فيحل) والنصب باضمار (أن) عند البصريين ـ وبالفاء نفسها ـ عند الجرمى ، وبالخلاف عند الكوفيين ـ وكان ـ حينئذ بمعنى صار ، وأياً ما كان من تفهم سببية ماتقدم لكونها (من الظالمين) أى الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعصية أو نقصوا حظوظهم بمباشره مايخل بالكرامة والنعيم أو تعدوا حدود الله تعالى ، ولعل القربان المنهى عنه الذى يكون سببا للظلم المخل بالعصمة هو مالا يكون مصحوبا بعذر ـ كالنسيان هنا مثلا ـ المشار إليه بقوله تعالى : (فنسى ولم نجد له عزماً) فلا يستدعى حمل النهى على التحريم ، و ـ الظلم ـ المقول بالتشكيك على ارتكاب المعصية عدم عصمة آدم عليه السلام ـ بالأكل المقرون بالنسيان ـ وإن ترتب عليه ماترتب ـ نظراً إلى أن حسنات الأبرار سيآت المقربين ـ وللسيد أن يخاطب عبده بماشاء ، نعم لو كان ذلك غير مقرون بعذر كان ارتكابه حينئذ مخلا ـ ودون إثبات هذا خرط القتاد ـ فاذاً لا دليل فى هذه القصة على عدم العصمة ، ولا حاجة إلى القول ان ماوقع كان قبل النبوة لا بعدها ـ كما يدعيه المعتزلة ـ القائلون بأن ظهوره مع علمه بالأسماء معجزة على نبوته إذ ذاك . وصدور الذنب قبلها جائز عند أكثر الأصحاب ـ وهو قول أبى هذيل وأبى على من المعتزلة ـ ولا إلى حمل النهى على التنزيه والظلم على نقص الحظ مثلا ـ والتزمه غير واحد ـ وقرىء (تقربا) ـ بكسر التاء ـ وهى لغة الحجازيين ، وقرأ ابن محيصن (هذى) بالياء ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَٰنُ عَنْهَا﴾ أى حملهما على الزلة بسببها ، وتحقيقه أصدر زلتهما عنها وعن هذه مثلها فى قوله تعالى : (وماكان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة) والضمير على هذا للشجرة ، وقيل : أزلهما أى أذهبهما ، ويعضده قراءة حمزة فأزالهما وهما متقاربان فى المعنى غير أن أزلّ يقتضى عثرة مع الزوال ـ والضمير حينئذ للجنة وعوده إلى الشجرة بتجوز ، أو تقدير مضاف ـ أى محلها ـ أو إلى الطاعة المفهومة من الكلام ـ بعيد ، وإزلاله ـ عليه اللعنة ـ إياهما ـ عليهما السلام ـ كان بكذبه عليهما ومقاسمته على ماقص الله تعالى فى كتابه ، وفى كيفية توسله إلى ذلك أقوال ، فقيل : دخل الجنة ابتلاء لآدم وحواء ، وقيل : قام عند الباب فناداهما ، وأفسد حالهما ، وقيل : تمثل بصورة دابة فدخل ولم يعرفه الخزنة ، وقيل : أرسل بعض أتباعه إليهما . وقيل : بينما هما يتفرجان فى الجنة إذ راعهما طاوس تجلى لهما على سور الجنة فدنت حواء منه ، وتبعها آدم فوسوس لهما من وراء الجدار ، وقيل : توسل بحية تسورت الجنة ـ ومشهور حكاية الحية ـ وهذان الاخيران يشير أولهما عند ساداتنا الصوفية إلى توسله من قبل الشهوة خارج الجنة ، وثانيهما إلى توسله بالغضب ، وتسور جدار الجنة عندهم إشارة إلى أن الغضب أقرب إلى الأفق الروحانى والحيز القابى من الشهوة ، وقيل : توسله إلى ماتوسل إليه إذ ذاك مثل توسله اليوم إلى إذلال من شاء الله تعالى وإضلاله ، ولا نعرف من ذلك إلا الهواجس والخواطر التى تفضى إلى ماتفضى ، ولا جزم عند كثير فى دخول الشيطان فى القلب بل لا يعقلونه ، ولهذا قالوا : خبر إن الشيطان ـ يجرى من بنى آدم مجرى الدم ـ محمول على الكناية عن مزيد سلطانه عليهم وانقيادهم له ، وكأنى بك تختار هذا القول ، وقال أبو منصور : ليس لنا البحث عن كيفية ذلك ، ولا نقطع القول بلا دليل ، وهذا من الانصاف بمكان ، وقرأ ابن مسعود

رضى الله تعالى عنه (فوسوس لهما الشيطان عنها) والضمير فى هذه القراءة ـ للشجرة ـ لا غير، وعوده إلى ـ الجنة ـ بتضمين الاذهاب ونحوه بعيد ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ أى من النعيم والكرامة أو من الجنة . ﴿والأول﴾ جار على تقدير رجوع ضمير (عنها) إلى ـ الشجرة ـ أو ـ الجنة ـ ﴿والثانى﴾ مخصوص بالتقدير الأول ـ لئلا يسقط الكلام . وقيل : أخرجهما من لباسهما الذى (كانا فيه) لأنهما لما أكلا تهافت عنهما ، وفى الكلام من التفخيم مالا يخفى ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ ـ الهبوط ـ النزول، وعين المضارع تكسر وتضم، وقال المفضل: هو الخروج من البلد ، والدخول فيها من الأضداد ـ ويقال فى انحطاط المنزلة ـ والبعض فى الأصل مصدر بمعنى القطع ويطلق على الجزء ، وهو ككل ملازم للاضافة ـ لفظا أو نية ـ ولا تدخل عليه اللام ، ويعود عليه الضمير مفرداً ومجموعاً ـ إذا أريد به جمع ـ والعدو ـ من ـ العداوة ـ مجاوزة الحد أو التباعد أو الظلم ، ويطلق على الواحد المذكر ومن عداه بلفظ واحد ، وقد يقال : ـ أعداء وعدوة ـ والخطاب لآدم وحواء ، لقوله تعالى : (قلنا اهبطا منها جميعاً) والقصة واحدة ، وجمع الضمير لتنزيلهما منزلة البشر كلهم ، ولما كان فى الأمر بالهبوط انحطاط رتبة المأمور لم يفتتحه بالنداء ـ كما افتتح الأمر بالسكنى ـ واختار الفراء أن المخاطب ـ هما وذريتهما ـ وفيه خطاب المعدوم، والمأثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ومجاهد . وكثير من السلف ـ أنه هما وإبليس ـ واعترض بخروجه قبلهما ، وأجيب بأن الاخبار عما قال لهم مفرقا ـ على أنه لا مانع من المعية ـ وقيل: هم والحية ، واعترض بعدم تكليفها، وأجيب بأن الأمر تكوينى ، والجملة الاسمية منصوبة المحل على الحال المقدرة، والحكم باعتبار الذرية ـ وإذا دخل إبليس والحية ـ كان الأمر أظهر، ولا يرد أنه كيف يقيد الأمر بالتعادى ـ وهو منهى عنه ـ لأنا نقول : بصرف توجه النظر عن القيد كون العداوة طبيعية ـ والأمور الطبيعية غير مكلف بها ـ وإن كلف فبالنظر إلى أسبابها ، وإذا جعل الأمر تكوينياً زال الاشكال ـ إلا أن فيه بعداً ـ وبعضهم يجعل الجملة مستأنفة على تقدير السؤال فراراً عن هذا السؤال ـ مع ما فى الاكتفاء بالضمير دون الواو فى الجملة الاسمية الحالية من ـ المقال ، حتى ذهب الفراء إلى شذوذه ، وإن كان التحقيق ما ذكره بعض المحققين أن الجملة الحالية لا تخلو من أن تكون من سبب ذى الحال أو أجنبية ـ فان كانت من سببه لزمها العائد والواو ـ كجاء زيد ، وأبوه منطلق ـ إلا ما شذ من نحو كلمته ـ فوه ـ إلى ـ فى ـ وإن أجنبية لزمتها ـ الواو ـ نائبة عن العائد ، وقد يجمع بينهما ـ كقدم بشر وعمرو قادم إليه ـ وقد جاءت ـ بلا ولا ـ كقوله :

ثم انتصبنا جبال الصغد معرضة عن اليسار وعن أيماننا جدد

وقد تكون صفة ذى الحال كـ(توليتم إلا قليلا منكم وأنتم معرضون) وهذه يجوز فيها الوجهان باطراد ، وما نحن فيه من هذا القبيل . فتدبر * وإفراد العدو إما للنظر إلى لفظ البعض، وإما لأن وزانه وزان المصدر كالقبول، وبه تعلق ما قبله واللام ـ كما فى البحر ـ مقوية ، وقرأ أبو حيوة (اهبطوا) ـ بضم الباء ـ وهو لغة فيه ، وبهذا الأمر نسخ الأمر والنهى السابقان ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ٣٦﴾ أراد بالأرض محل الاهباط ، وليس المراد شخصه الذى هو لآدم عليه السلام ـ موضع بجبل سرنديب ـ ولحواء موضع بجدة ، ولابليس موضع بالابلة ، ولصاحبته موضع بنصيبين أو أصبهان أو سجستان ـ والمستقر ـ اسم مكان أو مصدر ميمى ، ويحتمل ـ على بعد ـ كونه اسم مفعول بمعنى ما استقر ملككم عليه وتصرفكم فيه ـ وأبعد منه ـ احتمال كونه اسم زمان،

وهو مبتدأ خبره (لكم) وفيه متعلق بما تعلق به - والمتاع - البلغة ، مأخوذ من متع النهار - إذا ارتفع - ويطلق على الانتفاع الممتد وقته - ولا يختص بالحقير - والحين مقدار من الزمان - قصيراً أو طويلا - والمراد هنا إلى وقت الموت - وهو القيامة الصغرى - وقيل : إلى يوم القيامة الكبرى ، وعليه تجعل السكنى فى القبر تمتعاً فى الأرض ، أو يجعل الخطاب شاملا لابليس - ويراد الكل المجموعى - والجار متعلق بمتاع ، قيل : أو به ، وبمستقر على التنازع - أو بمقدار صفة لمتاع - وهذه الجملة كالتى قبلها استئنافا وحالية *

﴿ فَتَلَقَّىٰ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَٰتٍ ﴾ المراد- بتلقى- الكلمات استقبالها بالأخذ والقبول والعمل بها ، فهو مستعار من استقبال الناس بعض الأحبة - إذا قدم بعد طول الغيبة - لأنهم لا يدعون شيئاً من الاكرام إلا فعلوه ، وإكرام الكلمات الواردة من الحضرة الأخذ والقبول والعمل بها ، وفى التعبير - بالتلقى - إيماء إلى أن آدم عليه السلام كان فى ذلك الوقت فى مقام البعد و(من ربه) حال من (كلمات) مقدم عليها، وقيل : متعلق بـ(تلقى) وهى من تلقاه منه بمعنى تلقنه ، ولولا خلوه عما فى الأول من اللطافة لتلقيناه بالقبول ، وقرأ ابن كثير بنصب (آدم) ورفع (كلمات) على معنى - استقبلته - فكأنها مكرمة له لكونها سبب العفو عنه ، وقد يجعل الاستقبال مجازاً عن البلوغ بعلاقة السببية، والمروى فى المشهور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، أن هذه الكلمات هى (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا) الآية ، وعن ابن مسعود أنها ، سبحانك اللهم وبحمدك ، وتبارك اسمك ، وتعالى جدك ، لا إله إلا أنت ، ظلمت نفسى فاغفر لى ، فانه لا يغفر الذنوب إلا أنت . وقيل : رأى مكتوباً على ساق العرش ، محمد رسول الله فتشفع به ، وإذا أطلقت الكلمة على عيسى عليه السلام ، فلتطلق الكلمات على الروح الأعظم ، والحبيب الأكرم صلى الله تعالى عليه وسلم، فما عيسى، بل وما موسى ، بل (وما .. وما .. وما ..) إلا بعض من ظهور أنواره ، وزهرة من رياض أنواره ، وروى غير ذلك ﴿ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ٣٧ ﴾ التوبة أصلها الرجوع وإذا أسندت إلى العبد كانت - كما فى الاحياء - عبارة عن مجموع أمور ثلاثة - علم - وهو معرفة ضرر الذنب ، وكونه حجاباً عن كل محبوب ، وحال يثمره ذلك العلم ، وهو تألم القلب بسبب فوات المحبوب ، ونسميه ندماً . وعمل يثمره الحال - وهو الترك والتدارك - والعزم على عدم العود ، وكثيراً ما تطلق على الندم وحده لكونه لازماً للعلم مستلزماً للعمل . وفى الحديث «الندم توبة» وطريق تحصيلها تكميل الايمان بأحوال الآخرة وضرر المعاصى فيها ، وإذا أسندت إليه سبحانه كانت عبارة عن قبول التوبة والعفو عن الذنب ونحوه ، أو التوفيق لها والتيسير لأسبابها بما يظهر للتائبين من آياته ، ويطلعهم عليه من تخويفاته ، حتى يستشعروا الخوف فيرجعوا إليه ، وترجع فى الآخرة إلى معنى التفضل والعطف ، ولهذا عديت - بعلى - وأتى سبحانه بالفاء لأن تلقى الكلمات عين التوبة ، أو مستلزم لها ، ولا شك أن القبول مترتب عليه ، فهى إذاً لمجرد السببية ، وقد يقال : إن التوبة لما دام عليها صح التعقيب - باعتبار آخرها إذ لا فاصل حينئذ - وعلى كل تقدير لا ينافى هذا ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، أنهما بكيا مائتى سنة على مافاتهما ، ولم يقل جل شأنه - فتاب عليهما - لأن النساء تبع يغنى عنهن ذكر المتبوع ، ولذا طوى ذكرهن فى كثير من الكتاب والسنة ، وفى الجملة الاسمية ما يقوى رجاء المذنبين ، ويجبر كسر قلوب الخاطئين حيث افتتحها بـ(أن) وأتى بضمير الفصل وعرف المسند وأتى به من صيغ المبالغة إشارة إلى قبوله التوبة كلما تاب العبد ، ويحتمل أن ذلك لكثرة من يتوب عليهم ، وجمع بين وصفى كونه تواباً وكونه رحيما

إشارة إلى مزيد الفضل ، وقدم (التواب) لظهور مناسبته لما قبله ، وقيل فى ذكر (الرحيم) بعده . إشارة إلى أن قبول التوبة ليس على سبيل الوجوب - كما زعمت المعتزلة - بل على سبيل الترحم والتفضل ، وأنه الذى سبقت رحمته غضبه ، فيرحم عبده فى عين غضبه - كما جعل هبوط آدم سبب ارتفاعه ، وبعده سبب قربه - فسبحانه من تواب ما أكرمه ، ومن رحيم ما أعظمه ، وإذا فسر التواب بالرجاع إلى المغفرة - كان الكلام تذييلا - لقوله تعالى : (فتاب عليه) أو بالذى يكثر الاعانة على التوبة -كان تذييلا- لقوله تعالى : (فتلقى آدم) الخ ، وقرأ نوفل (أنه) بفتح الهمزة على تقدير -لأنه- ﴿ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً ﴾ كرر للتأكيد ، فالفصل لكمال الاتصال -والفاء- فى (فتلقى) للاعتراض ، إذ لا يجوز تقدم المعطوف على التأكيد ، وفائدته الاشارة إلى مزيد الاهتمام بشأن التوبة وأنه يجب المبادرة إليها - ولا يمهل - فانه ذنب آخر مع ما فى ذلك من إظهار الرغبة بصلاح حاله عليه السلام وفراغ باله . وإزالة ما عسى يتشبث به الملائكة عليهم السلام ، وقد فضل عليهم وأمروا بالسجود له ، أو كرر ليتعلق عليه معنى آخر غير الأول ، إذ ذكر إهباطهم ﴿أولا﴾ للتعادى وعدم الخلود ، والأمر فيه تكوينى ﴿وثانياً﴾ ليهتدى من يهتدى ، ويضل من يضل ، والأمر فيه تكليفى ، ويسمى هذا الأسلوب فى البديع -الترديد- فالفصل حينئذ للانقطاع لتباين الغرضين ، وقيل : إن إنزال القصص للاعتبار بأحوال السابقين ، ففى تكرير الأمر تنبيه على أن الخوف الحاصل من تصور إهباط آدم عليه السلام المقترن بأحد هذين الأمرين من التعادى والتكليف كاف لمن له حزم ، وخلا عن عذر أن تعوقه عن مخالفة حكمه تعالى ، فكيف المخالفة الحاصلة من تصور الاهباط المقترن بهما ؟؟ فلو لم يعد الأمر لعطف (فاما يأتينكم) على ﴿الأول﴾ فلا يفهم إلا إهباط مترتب عليه جميع هذه الأمور ، ويحتمل — على بعد — أن تكون فائدة التكرار التنبيه على أنه تعالى هو الذى أراد ذلك ، ولولا إرادته لما كان ما كان ، ولذلك أسند الاهباط إلى نفسه مجرداً عن التعليق بالسبب بعد إسناد إخراجهما إلى الشيطان ، فهو قريب من قوله عز شأنه : (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وقال الجبائى : إن ﴿الأول﴾ من الجنة إلى السماء ﴿والثانى﴾ منها إلى الأرض ، ويضعفه ذكر (ولكم فى الأرض مستقر) عقيب الأول و(جميعاً) حال من فاعل (اهبطوا) أى مجتمعين ، سواء كان فى زمان واحد أو لا ، وقد يفهم الاتحاد فى الزمان من سياق الكلام ، كما قيل به فى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وأبعد ابن عطية فجعله تأكيداً لمصدر محذوف أى هبوطاً جميعا ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٣٨ ﴾

لا يدخل فى الخطاب غير المكلف ، وأدرج الكثيرون (إبليس) لأنه مخاطب بالايمان — والفاء — لترتيب ما بعدها على الهبوط المفهوم من الأمر و (إما) مركبة من إن الشرطية و(ما) الزائدة للتأكيد ، وكثر تأكيد الفعل بعدها بالنون ، ولم يجب كما يدل عليه قول سيبويه : إن شئت لم تقحم النون ، كما أنك إن شئت لم تجيء (بما) وقد ورد ذلك فى قوله :

يا صاح أما تجدنى غير ذى جدة ... فما التخلى عن الخلان من شيمى

وقوله :

إما أقمت وإما كنت مرتحلا ... فالله يحفظ ما تبقى وما تذر

وحمل ذلك من قال بالوجوب على الضرورة وهو مما لا ضرورة إليه ، والقول بأنه يلزم حينئذ مزية التابع -الذى هو حرف الشرط على المتبوع وهو الفعل- يدفعه أن التابع ومؤكده تابع فلا مزية ، أو أن (ما) لتأكيد الفعل

فى أوله كما أن النون إذا كانت تأكيداً له فى آخره وجيء بحرف الشك إذ لا قطع بالوقوع فانه تعالى لايجب عليه شيء بل إن شاء هدى وإن شاء ترك ، وقيل. بالقطع واستعمال (إن) فى مقامه لايخلو عن نكتة كتنزيل العالم منزلة غيره بعدم جريه على موجب العلم، يحسنه سبق ماسيق وقوعه من آدم، وقيل: إن زيادة (ما) والتوكيد بالثقيلة لا يتقاعد فى إفادة القطع عن إذا، نعم لا ينظر فيه إلى الزمان بل إلى أنه محقق الوقوع أبهم وقته ، وأنت تعلم أن ما اخترناه أسلم وأبعد عن التكلف مما ذكر - وإن جل قائله فتدبر - و (منى) متعلق بماقبله، وفيه شبه الالتفات - كما فى البحر - وأتى بالضمير الخاص هنا للرمز إلى أن اللائق - بمن - هدى التوحيد الصرف بعدم الالتفات إلى الكثرة، ونكر - الهدى - لان المقصود هو المطلق ولم يسبق فيه عهد فيعرف، وفى المراد به هنا أقوال، فقيل الكتب المنزلة، وقيل: الرسل ، وقيل: محمد صلى الله تعالى عليه وسلم . ولعل المراد هديه الذى جاء به نوابه عليهم الصلاة والسلام، والفاء فى (فمن) للربط و (ما) بعد جملة شرطية وقعت جوابا للشرط الأول على حد - إن جئتنى فان قدرت أحسنت إليك - وقال السجاوندى: جوابه محذوف أى فاتبعوه، واختار أبو حيان كون (من) هذه موصولة لما فى المقابل من الموصول ، ودخلت الفاء فى خبرها لتضمنها معنى الشرط ، ووضع المظهر موضع المضمر فى هداى إشارة للعلية لأن الهدى بالنظر إلى ذاته واجب الاتباع ، وبالنظر إلى أنه أضيف إليه تعالى إضافة تشريف أحرى وأحق أن يتبع ، وقيل: لم يأت به ضميراً لانه أعم من الاول لشموله لما يحصل بالاستدلال والعقل، ولم يقل الهدى لئلا تتبادر العينية أيضا لأن النكرة فى الغالب إذا أعيدت معرفة كانت عين الاول مع مافى الاضافة إلى نفسه تعالى من التعظيم مالا يكون لو أتى به معرفا باللام، والخوف الفزع فى المستقبل، والحزن ضد السرور مأخوذ من الحزن - وهو ماغاظ من الارض - فكأنه ماغلظ من الهم ، ولا يكون إلا فى الأمر الماضى على المشهور ، ويؤل حينئذ نحو (إنى ليحزننى أن تذهبوا به) بعلم ذلك الواقع ، وقيل : إنه والخوف كلاهما فى المستقبل لكن الخوف استشعارهم لفقد مطلوب، والحزن استشعار غم لفوت محبوب، وجعل هنا نفى الخوف كناية عن نفى العقاب، ونفى الحزن كناية عن نفى الثواب وهى أبلغ من الصريح وآكد لانها كدعوى الشيء ببينة، والمعنى - لاخوف عليهم - فضلا عن أن يحل بهم مكروه، ولا هم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه ، فالمنفى عن الاولياء خوف حلول المكروه والحزن فى الآخرة ، وفيه إشارة إلى أنه يدخلهم الجنة التى هى دار السرور والأمن لاخوف فيها ولا حزن ، وحينئذ يظهر التقابل بين الصنفين فى الآيتين . وقال بعض الكبراء : خوف المكروه منفى عنهم مطلقا . وأما خوف الجلال ففى غاية الكمال والمخلصون على خطر عظيم ، وقيل: المعنى - لاخوف عليهم - من الضلالة فى الدنيا، ولاحزن من الشقاوة فى العقبى، وقدم انتفاء الخوف لأن انتفاء الخوف فيما هو آت أكثر من انتفاء الحزن على مافات . ولهذا صدر بالنكرة التى هى أدخل فى النفى، وقدم الضمير إشارة إلى اختصاصهم بانتفاء الحزن وأن غيرهم يحزن . والمراد بيان دوام الانتفاء لابيان انتفاء الدوام كما يتوهم من كون الخبر فى الجملة الثانية مضارعا لما تقرر فى محله أن النفى وإن دخل على نفس المضارع يفيد الدوام والاستمرار بحسب المقام، وذكر بعض الناس أن العدول عن لا خوف لهم أو عندهم إلى - لاخوف عليهم - للاشارة إلى أنهم قد بلغت حالهم إلى حيث لا ينبغى أن يخاف أحد عليهم . وفى البحر أنه سبحانه كنى بعليهم عن الاستيلاء والاحاطة إشارة إلى أن الخوف لاينتفى بالكلية ألا ترى انصراف النفى على كونية الخوف عليهم ، ولا يلزم من نفى كونية استيلاء الخوف انتفاؤه فى كل حال ، فلا دليل فى الآية

على نفى أهوال القيامة وخوفها عن المطيعين،وأنت تعلم أن فيما أشرنا اليه كناية غنية عن مثله وكذا عماقيل إن نفى الاستيلاء للتعريض بالكفار، والاشارة إلى أن الخوف مستول عليهم . هذا وقرأ الأعرج (هدای) بسكون الياء ، وفيه الجمع بين ساكنين وذلك من إجراء الوصل مجرى الوقف . وقرأ الجحدرى وغيره (هدى) بقلب الالف ياء وإدغامها فى الياء على لغة هذيل . وقرأ الزهرى وغيره (فلاخوف) بالفتح ، وابن محيصن باختلاف عنه بالرفع من غير تنوين،وكأنه حذف لنية الاضافة،أو لكثرة الاستعمال، أو لملاحظة اللام فى الاسم -على مافى البحر- ليحصل التعادل فى كون لادخلت على المعرفة فى كِلاَ الجملتين وهو على قراءة الجمهور مبتدأ ، و(عليهم) خبره أو أن (لا) عاملة عمل ليس كما قال ابن عطية والأول أولى ◌

﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِـَٔايَـٰتِنَآ أُولَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ٣٩﴾ عطف على(فمن تبع)قسيم له كأنه قال:ومن لم يتبعه،وإنما أوثر عليه ماذكر تعظيما لحال الضلالة وإظهاراً لكمال قبحها أولان من لم يتبع شامل لمن لم تبلغه الدعوة ولم يكن من المكلفين فعدل عن ذلك لاخراجهم،ولأنه شامل للفاسق بناء على أن المراد بالمتابعة المتابعة الكاملة ليترتب عليه عدم الخوف والحزن فلو قال سبحانه ذلك لزم منه خلوده فى النار ولما قال ماقال لم يلزم ذلك بل خرج الفاسق من الصنفين، ويعلم بالفحوى إن عليه خوفا وحزنا على قدر عدم المتابعة - ولوجعل قوله تعالى: (ولا خوف عليهم) حينئذ لنفى استمرار الخوف والحزن،وأريد بمتابعة الهدى الايمان به تعالى - كان داخلا فى (فمن تبع) هداى إلا أن أولياء كتاب الله تعالى لا يرضون ذلك ولا يقبلون - وأولئك لاخوف عليهم ولا هم يحزنون - وإيراد الموصول بصيغة الجمع للاشارة إلى كثرة الكفرة ، والمتبادر من الكفر الكفر بالله تعالى ، ويحتمل أن يكون كفروا وكذبوا متوجهين إلى الجار والمجرور فيراد بالكفر بالآيات إنكارها بالقلب ، وبالتكذيب إنكارها باللسان . والآية فى الأصل العلامة الظاهرة بالقياس إلى ذى العلامة ، ومنه آية القرآن لأنها علامة لانقطاع الكلام الذى بعدها والذى قبلها ، أو لأنها علامة على معناها وأحكامها ، وقيل : سميت آية لأن الآية تطلق على الجماعة أيضا ، كما قال أبوعمرو يقال : خرج القوم بآيتهم أى بجماعتهم ، وهى جماعة من القرآن وطائفة من الحروف ، وذكر بعضهم إنها سميت بذلك لأنها عجب يتعجب من إعجازه ، كما يقال : فلان آية من الآيات ، وفى أصلها ووزنها أقوال : فمذهب سيبويه . والخليل أن أصلها أيية - بفتحات - قلبت الياء الاولى ألفا لتحركها وانفتاح ماقبلها على خلاف القياس - كغاية وراية - إذ المطرد عند اجتماع حرفى علة إعلال الآخر لأنه محل التغيير ، ومذهب الكسائى أن أصلها آيية -كفاعلة - وكان القياس أن تدغم كدابة ، إلا أنه ترك ذلك تخفيفا فحذفوا عينها، ومذهب الفراء أن وزنها فعلة - بسكون العين - من تأيّ القوم إذا اجتمعوا، وقالوا فى الجمع : آياء كأفعال، فظهرت الياء، والهمزة الأخيرة بدل ياء والألف الثانية بدل من همزة هى فاء الكلمة، ولو كان عينها واواً لقالوا فى الجمع : آواء ، ثم إنهم قلبوا الياء الساكنة ألفا على غير القياس لعدم تحركها وانفتاح ماقبلها. ومذهب الكوفيين أن وزنها -أيية- كنبقة فأعلت وهو فى الشذوذ كالاول ، وقيل : وزنها فعلة بضم العين ، وقيل: أصلها أياة فقدمت اللام وأخرت العين - وهو ضعيف - وكل الاقوال فيها لاتخلو عن شذوذ، ولا بدع فهى آية، والمراد بالآيات هنا الكتب المنزلة أو الانبياء، أو القرآن ، أو الدوال عليه سبحانه من كتبه ومصنوعاته ، وينزل المعقول منزلة الملفوظ ليتأتى التكذيب ، وأتى سبحانه بنون العظمة لتربية المهابة وإدخال الروعة ، وأضاف تعالى الآيات إليها لاظهار كمال قبح التكذيب

بها ، وأشار بـ(أولئك) إلى الموصول باعتبار اتصافه بما فى حيز الصلة للاشعار بتميز (أولئك) بذلك الوصف تميزاً مصححاً للاشارة الحسية مع الايذان ببعد منزلتهم فيه وهو مبتدأ خبره أصحاب وهو جمع صاحب، وجمع فاعل على أفعال شاذ (١) كما فى البحر ، ومعنى الصحبة الاقتران بالشىء ، والغالب فى العرف أن تطلق على الملازمة، وهذه الجملة خبر عن الذين ، ويحتمل أن يكون اسم الاشارة بدلا منه أو عطف بيان ، والأصحاب خبره ، والجملة الاسمية بعد فى حيز النصب على الحالية لورود التصريح فى قوله تعالى : (أولئك أصحاب النار خالدين فيها) وجوّز كونها حالا من النار لاشتمالها على ضميرها ، والعامل معنى الاضافة أو اللام المقدرة ، أو فى حيز الرفع على أنها خبر آخر -لأولئك- على رأى من يرى ذلك ، قال أبو حيان : ويحتمل أن تكون مفسرة لما أبهم فى (أصحاب النار) مبينة أن هذه الصحبة لا يراد منها مطلق الاقتران بل الخلود ، فلا يكون لها إذ ذاك محل من الاعراب ، والخلود هنا الدوام على ماانعقد عليه الاجماع ، ومن البديع ماذكره بعضهم أن فى الآيتين نوعا منه ، يقال له الاحتباك ، ويا حبذاه لولا الكناية المغنية عما هناك *

﴿ يَابَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِىَ الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴾ خطاب لطائفة خاصة من الكفرة المعاصرين للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعد الخطاب العام ، وإقامة دلائل التوحيد والنبوة والمعاد والتذكير بصنوف الانعام، وجعله سبحانه بعد قصة آدم ، لأن هؤلاء بعد ماأوتوا من البيان الواضح والدليل اللائح ، وأمروا ونهوا وحرضوا على اتباع -النبى الأمىّ الذى يجدونه مكتوباً عندهم- ظهر منهم ضد ذلك ، فخرجوا عن جنة الايمان الرفيعة ، وهبطوا إلى أرض الطبيعة ، وتعرضت لهم الكلمات - إلا أنهم لم يتلقوها بالقبول - ففات منهم مافات ، وأقبل عليهم بالنداء ليحركهم لسماع مايرد من الأوامر والنواهى . (وبنى) جمع ابن شبيه بجمع التكسير لتغير مفرده ، ولذا ألحق فى فعله تاء التأنيث - كقالت بنو عامر - وهو مختص بالأولاد الذكور ، وإذا أضيف عم فى العرف - الذكور والاناث - فيكون بمعنى الأولاد - وهو المراد هنا - وذكر السالكوتى أنه حقيقة فى الأبناء الصلبية - كما بين فى الأصول - واستعماله فى العام مجاز ، وهو محذوف اللام ، وفى كونها -ياء أو واواً- خلاف ، فذهب إلى الأول ابن درستويه وجعله من البناء ، لأن الابن فرع الأب ومبنى عليه ، ولهذا ينسب المصنوع إلى صانعه ، فيقال للقصيدة مثلا : بنت الفكر ، وقد أطلق فى شريعة من قبلنا على بعض المخلوقين -أبناء الله تعالى- بهذا المعنى ، لكن لما تصوّر من هذا الجهلة الأغبياء - معنى الولادة - حظر ذلك حتى صار التفوه به كفراً ، وذهب إلى الثانى الأخفش ، وأيده بأنهم قالوا : البنوّة ، وبأن حذف -الواو- أكثر ، وقد حذفت فى -أب وأخ- وبه قال الجوهرى : ولعل الأول أصح ، ولا دلالة فى البنوّة . لأنهم قالوا أيضاً : الفتوّة ، ولا خلاف فى أنها من ذوات - الياء - وأمر الأكثرية سهل ، وعلى التقديرين فى وزن - ابن - هل هو فعل أو فعل؟ خلاف، و(إسرائيل) اسم أعجمى ، وقد ذكروا أنه مركب من -إيل- اسم من أسمائه تعالى، و(إسرا) وهو العبد ، أو الصفوة أو الانسان أو المهاجر - وهو لقب سيدنا يعقوب عليه السلام- وللعرب فيه تصرفات ، فقد قالوا : (إسرائيل) بهمزة بعد الألف وياء بعدها - وبه قرأ الجمهور - وإسرايل -بياءين بعد الألف - وبه قرأ أبو جعفر وغيره - وإسرائل- بهمزة ولام ، وهو مروى عن ورش - وإسرأل - بهمزة مفتوحة ومكسورة بعد الراء ، ولام - وإسرال - بألف ممالة - بعدها لام خفيفة - وبها ولا إمالة - وهى رواية عن نافع - وقراءة الحسن وغيره (وإسرائين)

(١) والصحبة والصحابة والصحابة- أسماء جموع - وكذا صحب على الأصح خلافا للأخفش اه منه

بنون بدل اللام، كما في قوله : (١)

تقول أهل السوء لما جينا هذا ورب البيت (إسرائينا)

وأضاف سبحانه هؤلاء المخاطبين إلى هذا اللقب - تأكيداً لتحريكهم إلى طاعته - فان في (إسرائيل) ماليس في اسمه الكريم - يعقوب - وقولك : ياابن الصالح أطع الله تعالى ، أحث للمأمور من قولك : ياابن زيد - مثلا - أطع ، لأن الطبائع تميل إلى اقتفاء أثر الآباء - وإن لم يكن محموداً - فكيف إذا كان ؟ ويستعمل مثل هذا في مقام الترغيب والترهيب - بناء على أن الحسنة في نفسها حسنة - وهي من بيت النبوة أحسن - والسيئة في نفسها سيئة - وهي من بيت النبوة أسوأ ، و(اذكروا) أمر من الذكر - بكسر الذال وضمها - بمعنى واحد ، ويكونان باللسان والجنان ، وقال الكسائي : هو بالكسر - للسان - وبالضم - للقلب - وضد الأول الصمت ، وضد الثاني النسيان ، ﴿ وعلى العموم ﴾ فاما أن يكون مشتركا بينهما ، أو موضوعا لمعنى عام شامل لهما ﴿والظاهر﴾ هو الأول ، والمقصود من الأمر بذلك - الشكر على النعمة والقيام بحقوقها - لا مجرد الاخطار بالجنان ، أو التفوه باللسان ، وإضافة النعمة إلى ضميره تعالى لتشريفها ، وإيجاب تخصيص شكرها به سبحانه ، وقد قال بعض المحققين : إنها تفيد الاستغراق - إذ لا عهد - ولمناسبته بمقام الدعوة إلى الايمان ، فهي شاملة للنعم العامة والخاصة بالمخاطبين ، وفائدة التقييد بكونها عليهم أنها - من هذه الحيثية أدعى للشكر - فان الانسان حسود غيور ، وقال قتادة : أريد بها ما أنعم به على آبائهم - بما قصه سبحانه في كتابه - وعليهم من فنون النعمة التي أجلها - إدراك زمن أشرف الأنبياء - وجعلهم من جملة أمة الدعوة له ، ويحتاج تصحيح الخطاب حينئذ إلى اعتبار التغليب ، أو جعل نعم الآباء نعمهم ، فلا جمع بين الحقيقة والمجاز - كما وهم - ويجوز في الياء من (نعمتي) الاسكان والفتح ، والقراء السبعة متفقون على الفتح ، و(أنعمت) صلة (التي) والعائد محذوف ، والتقدير - أنعمتها - وقرىء - ادكروا - بالدال المهملة المشددة على وزن افتعلوا ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ يقال : أوفى ووفى - مخففاً ومشدداً - بمعنى ، وقال ابن قتيبة : يقال : أوفيت بالعهد ووفيت به ، وأوفيت الكيل لا غير ، وجاء - أوفى - بمعنى ارتفع كقوله :

ربما (أوفيت) في علم ترفعن ثوبي شمالات

﴿ والعهد ﴾ يضاف إلى كل ممن يتولى أحد طرفيه ، والظاهر هنا أن الأول مضاف إلى الفاعل ، والثاني إلى المفعول ، فانه تعالى أمرهم بالايمان والعمل . وعهد اليهم بما نصب من الحجج العقلية والنقلية الآمرة بذلك ، ووعدهم بحسن الثواب على حسناتهم والمعنى (أوفوا بعهدي) بالايمان والطاعة (أوف بعهدكم) بحسن الاثابة ، ولتوسط الأمر صح طلب الوفاء منهم . واندفع ماقال العلامة التفتازاني على مافيه أنه لا معنى لوفاء غير الفاعل بالعهد ، وقيل : - وهو المفهوم من كلام قتادة ومجاهد - أن كليهما مضاف إلى المفعول ، والمعنى - أوفوا بما عاهدتموني من الايمان (٢) والتزام الطاعة أوف بما عاهدتكم من حسن الاثابة ، وتفصيل العهدين قوله تعالى : (ولقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل) إلى قوله سبحانه : (ولأدخلنكم) الخ ، ويحوج هذا إلى اعتبار أن عهد الآباء عهد الأبناء لتناسبهم في الدين ، وإلا فالمخاطبون بـ(أوفوا) ماعوهدوا بالعهد المذكور في الآية ، وقيل : إن فسر - الايفاء - باتمام العهد تكون الاضافة إلى المفعول في الموضعين ، وإن فسر بمراعاته تكون الاضافة الأولى للفاعل والثانية للمفعول

(١) كذا بخط المؤلف والمشهور قالت وكنت رجلا فطينا هذا لعمر الله إسرائينا اهـ مصححه

(٢) ذكر الالتزام لأنه قد يعرق عن الفعل عائق ، ويعد وافياً اهـ منه

وفيه تأمل ، ولا يخفى أن للوفاء عرضاً عريضا ، فأول المراتب الظاهرة منا الاتيان بكلمتى الشهادة ، ومنه تعالى حقن الدماء والمال وآخرها منا الفناء حتى عن الفناء ، ومنه تعالى التحلية بأنوار الصفات والأسماء - فما روى من الآثار على اختلاف أسانيدها صحة وضعفا فى بيان الوفاء بالعهدين ، فبالنظر إلى المراتب المتوسطة ، وهى لعمرى كثيرة - ولك أن تقول : ﴿أول﴾ المراتب منا توحيد الأفعال ، ﴿وأوسطها﴾ توحيد الصفات * ﴿وآخرها﴾ توحيد الذات ، ومنه تعالى مايفيضه على السالك فى كل مرتبة مما تقتضيه تلك المرتبة من المعارف والأخلاق ، وقرأ الزهرى (أوف) بالتشديد ، فان كان موافقاً للمجرد فذاك ؛ وإن أريد به التكثير - والقلب إليه يميل - فهو إشارة إلى عظيم كرمه وإحسانه ، ومزيد امتنانه ، حيث أخبر وهو الصادق ، أنه يعطى الكثير فى مقابلة القليل ، وهو صرح بذلك فى قوله سبحانه : (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) وانجزام الفعل لوقوعه فى جواب الأمر ، والجزم إما به نفسه أو بشرط مقدر ، وهو اختيار الفارسى ونص سيبويه *

﴿ وَإِيَّىَ فَارْهَبُونِ ٤٠ ﴾ الرهبة الخوف مطلقا ، وقيل : مع تحرز ، وبه فارق الاتقاء ، لأنه مع حزم ولهذا كان الأول للعامة ، والثانى للأئمة ، والأشبه بمواقع الاستعمال أن الاتقاء التحفظ عن الخوف ، وأن يجعل نفسه فى وقاية منه ، والرهبة نفس الخوف ، وفى الأمر بها وعيد بالغ ، وليس ذلك للتهديد والتهويل كما فى (اعملوا ما شئتم) كما وهم لأن هذا مطلوب وذاك غير مطلوب كما لا يخفى (وإياى) ضمير منفصل منصوب المحل بمحذوف يفسره المذكور ، والفاء عند بعضهم جزائية زحلقت من الجزاء المحذوف إلى مفسره ليكون دليلا على تقدير الشرط ، ويحتمل أن تكون مفسرة للفاء الجزائية المحذوفة مع الجزاء ، ومن أطلق الجزائية عليها فقد توسع ، ولا يجوز أن تكون عاطفة لئلا يجتمع عاطفان ، واختار صاحب المفتاح أنها للعطف على الفعل المحذوف ، فان أريد التعقيب الزمانى أفادت طلب استمرار الرهبة فى جميع الازمنة بلا تخلل فاصل وإن أريد الرتبى كان مفادها طلب الترقى من رهبة إلى رهبة أعلى ولا يقدح فى ذلك اجتماعها مع واو العطف مثلا لأنها لعطف المحذوف على ماقبله وهذه الفاء لعطف المذكور على المحذوف و كون فارهبون مفسراً للمحذوف لا يقتضى اتحاده به من جميع الوجوه وأن لا يفيد معنى سوى التفسير حتى لا يصح جعلها عاطفة ، واستحسن هذا بعض المتأخرين لاشتماله على معنى بديع خلت عنه الجزائية ، وقال بعضهم كالمتوسط فى المسألة : إنها عاطفة بحسب الأصل ، وبعد الحذف زحلقت وجعلت جزائية وعلى كل تقدير فالآية الكريمة آكد فى إفادة التخصيص من (إياك نعبد) وعدّ من وجوه التأكيد تقديم الضمير المنفصل وتأخير المتصل والفاء الموجبة معطوفا عليه ومعطوفا أحدهما مظهر والآخر مضمر تقديره إياى ارهبوا (فارهبون) ومافى ذلك من تكرير الرهبة وما فيه من معنى الشرط بدلالة الفاء والمعنى إن كنتم متصفين بالرهبة فخصونى بالرهبة ، وحذف متعلق الرهبة للعموم أى ارهبونى فى جميع ماتأتون وتذرون ، وقيل : ارهبون فى نقض العهد ؛ ولعل التخصيص به مستفاد من ذكر الأمر بالرهبة معه ثم الخوف خوفان . خوف العقاب وهو نصيب أهل الظاهر ، وخوف إجلال وهو نصيب أهل القلوب . وما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - أن المعنى ارهبون أن أنزل بكم ما أنزلت بمن كان قبلكم من آبائكم من النقمات التى قد عرفتم من المسخ وغيره - ظاهر فى قسم أهل الظاهر وهو المناسب بحال هؤلاء المخاطبين - الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون - وحذفت ياء الضمير من ارهبون لأنها فاصلة ، وقرأ ابن أبى إسحق بالياء على الأصل . ﴿ وَءَامِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ ﴾ عطف على ماقبله ، وظاهره أنه

أمر لنبي إسرائيل،وقيل: نزلت فى كعب بن الاشرف وأصحابه علماء اليهود ورؤسائهم فهو أمر لهم ، وأفرد سبحانه الايمان بعد اندراجه فى(أوفوا بعهدى) بمجموع الأمر به والحث عليه المستفاد من قوله تعالى :(مصدقا لما معكم) للاشارة إلى أنه المقصود،والعمدة للوفاء بالعهود،و(ما)موصولة،و(أنزلت)صلته والعائد محذوف أى أنزلته ومصدقا حال إما من الموصول أو من ضميره المحذوف . واللام فى(لما)مقوية،والمراد بما أنزلت القرآن، وفى التعبير عنه بذلك تعظيم لشأنه والمراد بما معكم التوراة والتعبير عنها بذلك للايذان بعلمهم بتصديقه لها فان المعية مئنة لتكرار المراجعة اليها والوقوف على تضاعيفها المؤدى إلى العلم بكونه مصدقا لها،ومعنى تصديقه لها أنه نازل حسبما نعت فيها،أو مطابق لها فى أصل الدين والملة أو لما لم ينسخ كالقصص والمواعظ وبعض المحرمات -كالكذب،والزنا،والربا- أو لجميع ما فيها والمخالفة فى بعض جزئيات الاحكام التى هى للامراض القلبية كالادوية الطبية للامراض البدنية المختلفة بحسب الازمان والاشخاص ليست بمخالفة فى الحقيقة بل هى موافقة لها من حيث أن كلا منها حق فى عصره متضمن للحكمة التى يدور عليها فلك التشريع ، وليس فى التوراة مايدل على أبدية أحكامها المنسوخة حتى يخالفها ماينسخها بل إن نطقها بصحة القرآن الناسخ لها نطق بنسخها وانتهاء وقتها الذى شرعت للمصلحة فيه وليس هذا من البداء فى شىء كما يتوهمون،فاذن المخالفة فى تلك الاحكام المنسوخة إنما هو اختلاف العصر حتى لو تأخر نزول المتقدم لنزل على وفق المتأخر ، ولو تقدم نزول المتأخر لوافق المتقدم،وإلى ذلك يشير ماأخرجه الامام أحمد وغيره عن جابر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال حين قرأ بين يديه عمر رضى الله تعالى عنه شيئاً من التوراة:«لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعى»وفى رواية الدارمى «والذى نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتمونى لضللتم عن سواء السبيل ولو كان حياً وأدرك نبوتى لاتبعنى» وتقييد المنزل بكونه -مصدقا لما معهم- لتأكيد وجوب الامتثال فان إيمانهم بما معهم يقتضى الايمان بما يصدقه قطعاً،ومن الناس من فسر المنزل بالكتاب - والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم - وما معهم بالتوراة والانجيل،وليس فيه كثير بعد إلا أن البعيد من وجه جعل -مصدقا- حالا من الضمير المرفوع والأبعد جعل (ما)مصدرية ، ومصدقا حال من - ما - الثانية،وأبعد منه جعله حالا من المصدر المقدر *

﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ أى لاتسارعوا إلى الكفر به فان وظيفتكم أن تكونوا أول من آمن به لما أنكم تعرفون حقيقة الامر وحقيته . وقد كنتم من قبل تقولون إنا نكون أول من يتبعه فلا تضعوا موضع مايتوقع فيكم ، ويجب منكم مايبعد صدوره عنكم ويحرم عليكم من كونكم أول كافر به.و(أول) فى المشهور أفعل لقولهم:هذا أول منك ولا فعل له لأن فاءه وعينه واو . وقد دل الاستقراء على انتفاء الفعل لما هو كذلك وإن وجد فنادر. وما فى الشافية من أنه من وول بيان للفعل المقدر. وقيل: أصله - أوأل - من وأل وأولا إذا لجأ ثم خفف بابدال الهمزة واواً ثم الادغام وهو تخفيف غير قياسى ، والمناسبة الاشتقاقية أن الاول الحقيقى - أعنى ذاته تعالى- ملجأ للكل،وإن قلنا وأل بمعنى تبادر فالمناسبة أن التبادر سبب الأولية ،وقيل:أوأل من آل بمعنى رجع ، والمناسبة الاشتقاقية على قياس ماذكر سابقاً ، وإنما لم يجمع على أواول لاستثقالهم اجتماع الواوين بينهما ألف الجمع ، وقال الدريدى : هو فوعل فقلبت الواو الأولى همزة ، وأدغمت واو فوعل فى عين الفعل ، ويبطله ظاهراً منع الصرف وهو خبر عن ضمير الجمع ، ولا بد هنا عند الجمهور من تأويل المفضل عليه بجعله مفرداً للفظ جمع المعنى أى(أول) فريق مثلا أو تأويل المفضل أى لا يكن كل واحد منكم ،والمراد عموم السلب

كما فى (لا تطع كل حلاف) و بعض الناس ـ لا يوجب فى مثل هذا ـ المطابقة بين النكرة التى أضيف إليها أفعل التفضيل وماجرى هو عليه بل يجوز الوجهان عنده كما فى قوله :

وإذا هم طعموا فألأم طاعم وإذا هم جاعوا فشر جياع

ومن أوجب أول البيت كالآية ، نهيهم عن التقدم فى الكفر به مع أن مشركى العرب أقدم منهم لما أن المراد التعريض ـ فأول ـ الكافرين غيرهم أو (ولا تكونوا أول كافر) من أهل الكتاب ، والخطاب للموجودين فى زمانه صلى الله تعالى عليه وسلم بل للعلماء منهم ، وقد يقال الضمير راجع إلى مامعكم والمراد من ـ لا تكونوا أول كافر ـ بما معكم ـ لا تكونوا أول كافر ـ بمن كفر بمامعه ـ ومشركو مكة ـ وإن سبقوهم فى الكفر بما يصدق القرآن حيث سبقوا بالكفر به وهو مستلزم لذلك لكن ليسوا ممن كفر بما معه ، والفرق بين لزوم الكفر والتزامه غير بين إلا أنه يخدش هذا الوجه ، إن هذا واقع فى مقابلة (آمنوا بما أنزلت) فيقتضى اتحاد متعلق الكفر والايمان ، وقيل: يقدر فى الكلام مثل ، وقيل . يقدر ـ ولا تكونوا أول كافر ـ وآخره . وقيل: (أول) زائدة ، والكل بعيد ، ويحمل التعريض على سبيل الكناية يظهر وجه التقييد بالأولية ، وقيل: إنها مشاكلة لقولهم: إنا نكون أول من يتبعه ، وقد يقال : إنها بمعنى السبق ، وعدم التخلف ، فافهم ﴿ وَلَا تَشْتَرُوا بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ الاشتراء مجاز عن الاستبدال لاختصاصه بالاعيان إما باستعمال المقيد فى المطلق ـ كالمرسن فى الأنف ـ أو تشبيه الاستبدال المذكور فى كونه مرغوبا فيه بالاشتراء الحقيقى ، والكلام على الحذف ـ أى لا تستبدلوا بالايمان بآياتى ، والاتباع لها ـ حظوظ الدنيا الفانية القليلة المسترذلة بالنسبة إلى حظوظ الآخرة وما أعد الله تعالى للمؤمنين من النعيم العظيم الأبدى ، والتعبير عن ذلك ـ بالثمن ـ مع كونه مشترى لا مشترى به للدلالة على كونه كالثمن فى الاسترذال والامتهان ، ففيه تقريع وتجهيل قوى حيث أنهم قلبوا القضية وجعلوا المقصود آلة والآلة مقصودة وإغراب لطيف حيث جعل المشترى ثمناً باطلاق الثمن عليه ، ثم جعل الثمن مشترى بايقاعه بدلا لما جعله ثمناً بادخال الباء عليه ﴿ فان قيل ﴾: الاشتراء بمعنى الاستبدال بالايمان بالآيات إنما يصح إذا كانوا مؤمنين بها ثم تركوا ذلك للحظوظ الدنيوية وهم بمعزل عن الايمان ، أجيب بأن مبنى ذلك على أن الايمان بالتوراة الذى يزعمونه إيمان بالآيات كما أن الكفر بالآيات كفر بالتوراة فيتحقق الاستبدال ، ومن الناس من جعل الآيات كناية عن الأوامر والنواهى التى وقفوا عليها فى أمر النبى ﷺ من التوراة والكتب الالهية أو ماعلموه من نعته الجليل وخلقه العظيم عليه الصلاة والسلام ، وقد كانوا يأخذون كل عام شيئا معلوما من زروع أتباعهم وضروعهم ونقودهم فخافوا إن بينوا ذلك لهم وتابعوه ﷺ أن يفوتهم ذلك فضلوا وأضلوا ، وقيل : كان ملوكهم يدرّون عليهم الأموال ليكتموا ويحرفوا ، وقيل : غير ذلك ، وقد استدل بعض أهل العلم بالآية على منع جواز أخذ الأجرة على تعليم كتاب الله تعالى والعلم ، وروى فى ذلك أيضاً أحاديث لا تصح ، وقد صح أنهم قالوا: «يارسول الله أنأخذ على التعليم أجراً؟ فقال: إن خير ماأخذتم عليه أجراً كتاب الله تعالى» وقد تظافرت أقوال العلماء على جواز ذلك وإن نقل عن بعضهم الكراهة ، ولادليل فى الآية على مالدعاه هذا الذاهب كما لا يخفى والمسألة مبينة فى الفروع *

﴿ وَإِيَّـٰىَ فَٱتَّقُونِ ٤١ ﴾ بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الاشتراء بآيات الله تعالى الثمن القليل والعرض الزائل ، وإنما ذكر فى الآية الأولى (فارهبون) وهنا (فاتقون) لأن الرهبة دون التقوى فحيثما خاطب الكافة عالمهم ومقلدهم وحثهم على ذكر النعمة التى يشتركون فيها أمرهم بالرهبة التي تورث التقوى ويقع فيها الاشتراك ،

ولذا قيل الخشية ملاك الامر كله ، وحيثما أراد بالخطاب فيما بعد العلماء منهم ، وحثهم على الايمان ومراعاة الآيات أمرهم بالتقوى التى أولها ترك المحظورات وآخرها التبرى عما سوى غاية الغايات، وليس وراء عبادان قرية*

﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ ﴾ هذا النهى مع مابعده معطوف على مجموع الآية التى قبله وهى قوله تعالى: (وآمنوا) الخ، وهذا كما قالوا فى قوله تعالى: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) إن مجموع الوصفين الاخيرين بعد اعتبار التعاطف معطوف على مجموع الاولين كذلك، ويجوز العطف على جملة واحدة من الجمل السابقة إلا أن المناسبة على الأول أشد والملاءمة أتم . واللبس (١) بفتح اللام الخلط، وفعله لبس من باب ضرب ويكون بمعنى الاشتباه إما بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز : والباء إما للتعدية أو للاستعانة واللام فى الحق والباطل للعهد أى لاتخلطوا الحق المنزل فى التوراة بالباطل الذى اخترعتموه وكتبتموه أولا تجعلوا ذلك ملتبسا مشتبها غير واضح لايدركه الناس بسبب الباطل وذكره، ولعل الاول أرجح لانه أظهر وأكثر لالأن جعل وجود الباطل سببا لالتباس الحق ليس أولى من العكس لما أنه لما كان المذموم هو التباس الحق بالباطل وإن لزمه العكس وكان هذا طارئا على ذلك استحق الاولوية التى نفيت ﴿ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ ﴾ مجزوم بالعطف على (تلبسوا) فالنهى عن كل واحد من الفعلين، وجوزوا أن يكون منصوبا على إضمار أن وهو عند البصريين عطف على مصدر متوهم. وروى الجرمى إن النصب بنفس الواو وهى عندهم بمعنى مع وتسمى واو الجمع وواو الصرف لانها مصروف بها الفعل عن العطف ، والمراد لايكن منكم لبس الحق على من سمعه وكتمان الحق وإخفاؤه عمن لم يسمعه، والقصد أن ينعى عليهم سوء فعالهم الذى هو الجمع بين أمرين كل منهما مستقل بالقبح، ووجوب الانتهاء وطريق واسع إلى الاضلال والاغواء، وحيث كان التلبيس بالنسبة إلى من سمع، والكتمان إلى من لم يسمع اندفع السؤال بأن النهى عن الجمع بين شيئين إنما يتحقق إذا أمكن افتراقهما فى الجملة وليس لبس الحق بالباطل مع كتمان الحق كذلك ضرورة أن لبس الحق بالباطل كتمان له، وكرر الحق إما لان المراد بالاخير ليس عين الاول بل هو نعت النبي ﷺ خاصة، وإما لزيادة تقبيح المنهى عنه إذ فى التصريح باسم الحق ماليس فى ضميره، وقرأ ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وتكتمون وخرجت على أن الجملة فى موضع الحال أى وأنتم تكتمون، أو كاتمين وفى جواز اقتران الحال المصدرة بالمضارع بالواو قولان، وليس للمانع دليل يعتمد عليه، وهذا الحال عند بعض المحققين لازمة والتقييد لافادة التعليل كما فى لاتضرب زيداً وهو أخوك وعليه يكون المراد بكتمان الحق مايلزم من لبس الحق بالباطل لا إخفائه عمن لا يسمع ، وجوز أن تكون معطوفة على جملة النهى على مذهب من يرى جواز ذلك وهو سيبويه وجماعة ولا يشترط التناسب فى عطف الجمل ﴿ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ جملة حالية ومفعول (تعلمون) محذوف اقتصاراً أى وأنتم من ذوى العلم ولا يناسب من كان عالما أن يتصف بالحال الذى أنتم عليه، ولا يبعد أن يكون الحذف للاختصار أى وأنتم تعلمون أنكم لابسون كاتمون أو تعلمون صفته ﷺ أو البعث والجزاء، والمقصود من تقييد النهى بالعلم زيادة تقبيح حالهم لان الاقدام على هاتيك الأشياء القبيحة مع العلم بماذكر أفحش من الاقدام عليها مع الجهل وليس من يعلم كمن لا يعلم وجوز ابن عطية أن تكون هذه الجملة معطوفة وإن كانت ثبوتية على ماقبلها من جملة النهى، وإن لم تكن مناسبة فى الاخبار، وهى عنده شهادة عليهم بعلم حق مخصوص فى أمر النبي

---

(١) وأما اللبس بضم اللام وفعله من باب علم فمعناه بوشيدن جامه كما فى التاج ويفهم ذلك من الصحاح اه منه

صلى الله تعالى عليه وسلم وليست شاهدة بالعلم على الاطلاق إذهم بمراحل عنه. واستدل بالآية على أن العالم بالحق يجب عليه إظهاره ويحرم عليه كتمانه بالشروط المعروفة لدى العلماء ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ ﴾ المراد بهما ـ سواء كانت اللام للعهد أو للجنس ـ صلاة المسلمين وزكاتهم لان غيرهما ما نسخه القرآن ملتحق بالعدم، والزكاة فى الاصل النماء والطهارة، ونقلت شرعا لاخراج معروف، فان نقلت من الاول فلأنها تزيد بركة المال وتفيد النفس فضيلة الكرم، أو لانها تكون فى المال النامى وإن نقلت من الثانى فلانها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل . واستدل بالآية حيث كانت خطابا لليهود من قال: إن الكفار مخاطبون بالفروع واحتمال أن يكون الامر فيها بقبول الصلاة المعروفة والزكاة والايمان بهما، أو أن يكون أمراً للمسلمين ـ كما قاله الشيخ أبو منصور ـ خلاف الظاهر فلا ينافى الاستدلال بالظاهر، وقدم الأمر بالصلاة لشمول وجوبها ولما فيها من الاخلاص والتضرع للحضرة، وهى أفضل العبادات البدنية وقرنها بالزكاة لانها أفضل العبادات المالية، ثم من قال: لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قال: إنما جاء هذا بعد أن بين ﷺ أركان ذلك وشرائطه، ومن قال بجوازه قال بجواز أن يكون الأمر لقصد أن يوطن السامع نفسه ـ كما يقول السيد لعبده إنى أريد أن آمرك بشيء فلابد أن تفعله ـ ﴿ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّٰكِعِينَ ٤٣ ﴾ أى صلوا مع المصلين وعبر بالركوع عن الصلاة احترازاً عن صلاة اليهود فانها لا ركوع فيها وإنما قيد ذلك بكونه مع الراكعين لان اليهود كانوا يصلون وحدانا فأمروا بالصلاة جماعة لما فيها من الفوائد ما فيها ، واستدل به بعضهم على وجوبها، ومن لم يقل به حمل الامر على الندب أو المعية على الموافقة وإن لم يكونوا معهم، وقيل: ـ الركوع ـ الخضوع والانقياد لما يلزمهم من الشرع قال الاضبط السعدى:

لا تذل الفقير علك أن (تركع) يوما والدهر قد رفعه

ولعل الامر به حينئذ بعد الامر بالزكاة لما أنها مظنة ترفع فأمروا بالخضوع لينتهوا عن ذلك إلا أن الأصل فى إطلاق الشرع المعانى الشرعية : وفى المراد بالراكعين قولان : فقيل ، النبى ﷺ وأصحابه ، وقيل : الجنس وهو الظاهر ﴿ ومن باب الاشارة ﴾ فى قوله تعالى: (ولا تلبسوا الحق) الخ أى لا تقطعوا على أنفسكم طريق الوصول إلى الحق بالباطل الذى هو تعلق القلب بالسوى ـ فان أصدق كلمة قالها شاعر ـ كلمة لبيد *

ألا كل شيء ما خلا الله باطل (ولا تكتموا الحق) بالتفاتكم إلى غيره سبحانه (وأنتم تعلمون) أنه ليس لغيره وجود حقيقى، أو لا تخلطوا صفاته تعالى الثابتة الحقة بالباطل الذى هو صفات نفوسكم، ولا تكتموها بحجاب صفات النفس (وأنتم تعلمون) من علم توحيد الأفعال أن مصدر الفعل هو الصفة فكما لم تسندوا الفعل إلى غيره لا تثبتوا صفته لغيره (وأقيموا الصلاة) بمراقبة القلوب (وآتوا الزكاة) أى بالغوا فى تزكية النفس عن الصفات الذميمة لتحصل لكم التحلية بعد التخلية. أو أدوا زكاة الهمم فان لها زكاة كزكاة النعم بل إن لكل شيء زكاة كما قيل:

كل شيء له (زكاة) تؤدى وزكاة الجمال رحمة مثلى

(واركعوا) أى اخضعوا لما يفعل بكم المحبوب، فالخضوع علامة الرضا الذى هو ميراث تجلى الصفات العلى، وحاصله ارضوا بقضائى عند مطالعة صفاتى فان لى أحبابا لسان حال كل منهم يقول :

وتعذيبكم عذب لدى وجوركم على بما يقضى الهوى لكم عدل

ثم أنه تعالى لما أمرهم بفعل الخير شكراً لما خصهم به من النعم حرضهم على ذلك من مأخذ آخر بقوله سبحانه:

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ ﴾ والهمزة فيه للتقرير مع توبيخ وتعجيب. و-البر- سعة المعروف والخير. ومنه البر، والبرية للسعة، ويتناول كل خير، والنسيان -كما فى البحر- السهو الحادث بعد العلم. والمراد به هنا الترك لان أحداً لا ينسى نفسه بل يحرمها ويتركها كما يترك الشيء المنسى مبالغة فى عدم المبالاة والغفلة فيما ينبغي أن يفعله، وقد نزلت هذه الآية -على ماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما- فى أحبار المدينة كانوا يأمرون سراً من نصحوه باتباع محمد ﷺ ولا يتبعونه. وقيل: إنهم كانوا يأمرون بالصدقة ولا يتصدقون. فالمراد بالبر هنا إما الايمان أو الاحسان، وتركه بعضهم على ظاهره متناولا لكل خير على ما قال السدى: إنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله تعالى وينهونهم عن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية، والتوبيخ ليس على أمر الناس (بالبر) نفسه بل لمقارنته بالنسيان المذكور ﴿ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ﴾ أى التوراة، والجملة حال من فاعل (أتأمرون)، والمراد التبكيت وزيادة التقبيح ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٤٤ ﴾ أصل هذا الكلام ونحوه عند الجمهور كان بتقديم حرف العطف على الهمزة لكن لما كان للهمزة صدر الكلام قدمت على حرف العطف، وبعضهم ذهب إلى أنه لا تقديم ولا تأخير ويقدر بين الهمزة وحرف العطف ما يصح العطف عليه، و-العقل- فى الاصل المنع والامساك، ومنه -عقال البعير- سمى به النور الروحانى الذى به تدرك النفوس العلوم الضرورية والنظرية لانه يحبس عن تعاطى ما يقبح ويعقل على ما يحسن، والفعل يحتمل أن يكون مطلقا أجرى مجرى اللازم، ويحتمل أن يكون متعديا مقدراً لمفعول، والمعنى -أفلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون سوء خاتمته ووخامة عاقبته- أو (أفلا تعقلون) قبح صنيعكم شرعاً لمخالفة ما تتلونه فى التوراة، وعقلا لكونه جمعاً بين المتنافيين، فان المقصود من الأمر (بالبر) الاحسان والامتثال، والزجر عن المعصية، ونسيانهم أنفسهم ينافى كل هذه الأغراض، ولا نزاع فى كون قبح الجمع بين ذلك عقلا بمعنى كونه باطلا فعلى هذا لا حجة للمعتزلة فى الآية على القبح العقلى الذى يزعمونه بل قد ادعى بعض المحققين أنها دليل على خلاف ما ذهبوا اليه لانه سبحانه رتب التوبيخ على ماصدر منهم بعد تلاوة الكتاب وكذا لا حجة فيها لمن زعم أنه ليس للعاصى أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لان التوبيخ على جمع الامرين بالنظر للثانى فقط لا لمنع الفاسق عن الوعظ فان النهى عن المنكر لازم ولو لمرتكبه فان ترك النهى ذنب وارتكابه ذنب آخر، وإخلاله بأحدهما لا يلزم منه الاخلال بالآخر، ثم إن هذا التوبيخ والتقريع - وإن كان خطاباً لبنى إسرائيل- إلا أنه عام - من حيث المعنى - لكل واعظ يأمر ولا يأتمر، ويزجر ولا ينزجر، ينادى الناس البدار البدار، ويرضى لنفسه التخلف والبوار، ويدعو الخلق إلى الحق، وينفر عنه، ويطالب العوام بالحقائق، ولا يشم ريحها منه. وهذا هو الذى يبدأ بعذابه قبل عبدة الأوثان، ويعظم ما يلقى لوفور تقصيره يوم لا حاكم إلا الملك الديان.

وعن محمد بن واسع قال: بلغنى أن أناساً من أهل الجنة اطلعوا على ناس من أهل النار، فقالوا لهم: قد كنتم تأمروننا بأشياء عملناها فدخلنا الجنة، قالوا: كنا نأمركم بها، ونخالف إلى غيرها. هذا ومن الناس من جعل هذا الخطاب للمؤمنين، وحمل الكتاب على القرآن، فيكون ذلك من تلوين الخطاب - كما فى - (يوسف أعرض عن هذا واستغفرى) والظاهر يبعده ﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ ﴾ لما أمرهم سبحانه بترك الضلال والاضلال والتزام الشرائع، وكان ذلك شاقاً عليهم - لما فيه من فوات محبوبهم وذهاب مطلوبهم - عالج مرضهم بهذا الخطاب، و(الصبر) حبس النفس على ما تكره، وقدمه على الصلاة - لأنها لا تكمل إلا به - أو لمناسبته لحال المخاطبين،

أو لأن تأثيره - كما قيل - فى إزالة مالا ينبغى ، وتأثير الصلاة فى حصول ماينبغى ، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح - واللام - فيه للجنس ، ويجوز أن يراد بالصبر نوع منه - وهو الصوم - بقرينة ذكره مع الصلاة ، والاستعانة بالصبر - على المعنى الأول لما يلزمه من انتظار الفرج والنجح - توكلا على من لا يخيب المتوكلين عليه - ولذا قيل : الصبر مفتاح الفرج ، وبه - على المعنى الثانى - لما فيه من كسر الشهوة وتصفية النفس الموجبين للانقطاع إلى الله تعالى - الموجب لاجابة الدعاء - وأما الاستعانة بـ(الصلاة) فلما فيها من أنواع العبادة ، مما يقرب إلى الله تعالى قرباً يقتضى الفوز بالمطلوب والعروج إلى المحبوب ، وناهيك من عبادة تكرر فى اليوم والليلة خمس مرات يناجى فيها العبد علام الغيوب ، ويغسل بها العاصى درن العيوب ، وقد روى حذيفة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم إذا حزنه أمر صلى ، وروى أحمد أنه إذا حزنه أمر فزع إلى الصلاة ، وحمل الصلاة على الدعاء فى الآية وكذا فى الحديث لا يخلو عن بعد ، وأبعد منه كون المراد بالصبر الصبر على الصلاة *

﴿ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ٤٥ ﴾ الضمير للصلاة - كما يقتضيه الظاهر ، وتخصيصها - برد الضمير إليها - لعظم شأنها واستجماعها ضروباً من الصبر ، ومعنى - كبرها - ثقلها وصعوبتها على من يفعلها ، على حد قوله تعالى : (كبر على المشركين ماتدعوهم إليه) والاستثناء مفرغ أى (كبيرة) على كل أحد (إلا على الخاشعين) وهم المتواضعون المستكينون ، وأصل - الخشوع - الاخبات ، ومنه الخشعة - بفتحات - الرمل المتطامن ، وإنما لم تثقل عليهم ، لأنهم عارفون بما يحصل لهم فيها متوقعون ماادخر من ثوابها فتهون عليهم ، ولذلك قيل : من عرف مايطلب ، هان عليه مايبذل ، ومن أيقن بالخلف ، جاد بالعطية ، وجوز رجوع الضمير إلى - الاستعانة - على حد (إعدلوا هو أقرب للتقوى) ورجح بالشمول ، وما يقال : إن الاستعانة ليست بـ(كبيرة) لاطائل تحته ، فان الاستعانة بـ(الصلاة) أخص من فعل الصلاة لأنها أداؤها - على وجه الاستعانة بها على الحوائج - أو على سائر الطاعات لاستجرارها ذلك ، وقيل : يجوز أن يكون من أسلوب (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وقوله :

إن شرخ الشباب والشعر الأسـ ود مالم يعاص كان جنونا

والتأنيث مثله فى قوله تعالى على رأى : (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها) أو المراد كل خصلة منها ، وقيل : الضمير راجع إلى المذكورات المأمور بها والمنهى عنها ، ومشقتها عليهم ظاهرة ، وهو أقرب مما قاله الأخفش من رجوعه إلى إجابة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، والبعيد بل الأبعد عوده إلى الكعبة المفهومة من ذكر الصلاة ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ٤٦ ﴾ الظن فى الأصل الحسبان - واللقاء - وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه ، والمراد من ملاقاة الرب سبحانه ، إما ملاقاة ثوابه أو الرؤية عند من يجوزها ، وكل منهما مظنون متوقع لأنه وإن علم الخاشع أنه لابد من ثواب للعمل الصالح ، وتحقق أن المؤمن يرى ربه يوم المآب - لكن من أين يعلم مايختم به عمله - ففى وصف أولئك بالظن إشارة إلى خوفهم ، وعدم أمنهم مكر ربهم (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الكافرون) . وفى تعقيب الخاشعين به حينئذ لطف لايخفى ، إلا أن عطف (...أنهم إليه راجعون) على ماقبله - يمنع حمل الظن على ماذكر - لأن الرجوع إليه تعالى - المفسر بالنشور - أو المصير إلى الجزاء مطلقاً ، مما لا يكفى فيه الظن والتوقع - بل يجب القطع به - اللهم إلا أن يقدر له عامل - أى ويعلمون - أو يقال : إن الظن متعلق بالمجموع من حيث هو مجموع ، وهو كذلك

غير مقطوع به ـ وإن كان أحد جزئيه مقطوعا ـ أو يقال : إن الرجوع إلى الرب هنا المصير إلى جزائه الخاص ، أعنى الثواب بدار السلام ، والحلول بجواره جل شأنه ـ والكل خلاف الظاهر ـ ولهذا اختير تفسير الظن باليقين مجازاً ، ومعنى التوقع والانتظار فى ضمنه ، ولقاء الله تعالى بمعنى الحشر إليه ، والرجوع بمعنى المجازات ـ ثواباً أو عقاباً ـ فكانه عز شأنه قال : يعلمون أنهم يحشرون إليه فيجازيهم متوقعين لذلك ، وكأن النكتة فى استعمال الظن المبالغة فى إيهام أن من ظن ذلك لايشق عليه ما تقدم ـ فكيف من تيقنه ـ والتعرض لعنوان الربوبية للاشعار بعلية الربوبية ـ والمالكية للحكم ـ وجعل خبر (أن) فى الموضعين اسما للدلالة على تحقق اللقاء والرجوع وتقررهما عنده ، وقرأ ابن مسعود رضى الله تعالى عنه (يعلمون) وهى تؤيد هذا التفسير *

﴿ ومن باب الاشارة ﴾ (أتأمرون الناس بالبر) الذى هو الفعل الجميل الموجب لصفاء القلب وزكاء النفس (ولا تفعلون) ما ترتقون به من مقام تجلى الأفعال إلى تجلى الصفات (وأنتم تتلون كتاب) فطرتكم الذى يأمركم بالدين السالك بكم سبيل التوحيد (أفلا تعقلون) فتقيدون مطلقات صفاتكم الذميمة بعقال ما أفيض عليكم من الأنوار القديمة ، واطلبوا المدد والعون ممن له القدرة الحقيقية (بالصبر) على ما يفعل بكم ، لكى تصلوا إلى مقام الرضا (والصلاة) التى هى المراقبة وحضور القلب لتلقى تجليات الرب ، وإن المراقبة لشاقة ـ إلا على ـ المنكسرة قلوبهم ، اللينة أفئدتهم لقبول أنوار التجليات اللطيفة ، واستيلاء سطواتها القهرية ، فهم الذين يتيقنون أنهم بحضرة ربهم (وأنهم إليه راجعون) بفناء صفاتهم ومحوها فى صفاته ، فلا يجدون فى الدار إلا شئون الملك اللطيف القهار ﴿ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴾ كرر التذكير للتأكيد والايذان بكمال غفلتهم عن القيام بحقوق النعمة ، وليربط ما بعده من الوعد الشديد به لتتم الدعوة بالترغيب والترهيب ، فكأنه قال سبحانه : إن لم تطيعونى لأجل سوابق نعمتى ، فأطيعونى للخوف من لواحق عقابى ، ولتذكير التفضيل الذى هو أجل النعم ، فانه لذلك يستحق أن يتعلق به التذكير بخصوصه مع التنبيه على أجليته بتكرير النعمة التى هو فرد من أفرادها ﴿ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ٤٧ ﴾ عطف على نعمتى من عطف الخاص على العام ، وهو مما انفردت به ـ الواو ـ كما فى البحر ، ويسمى هذا النحو من العطف ـ بالتجريد ـ كأنه جرد المعطوف من الجملة ، وأفرد بالذكر اعتناءاً به ، والكلام على حذف مضاف ـ أى فضلت آباءكم ـ وهم الذين كانوا قبل التغيير ، أو باعتبار أن نعمة الآباء نعمة عليهم ، قال الزجاج : والدليل على ذلك قوله تعالى : (وإذ نجيناكم) الخ ، والمخاطبون لم يروا فرعون ولا آله ، ولكنه تعالى أذكرهم أنه لم يزل منعما عليهم ، والمراد بـ (العالمين) سائر الموجودين فى وقت التفضيل ، وتفضيلهم بما منحهم من النعم المشار إليها بقوله تعالى : (وإذ قال موسى لقومه ياقوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا) فلا يلزم من الآية تفضيلهم على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولا على أمته ، الذين هم (خير أمة أخرجت للناس) وكذا لا يصح الاستدلال بها على أفضلية البشر على الملائكة من جميع الوجوه ـ ولو صح ذلك ـ يلزم تفضيل عوامهم على خواص الملائكة ، ولا قائل به *

﴿ ومن اللطائف ﴾ أن الله سبحانه وتعالى أشهد بنى إسرائيل فضل أنفسهم فقال : (وأنى فضلتكم) الخ ، وأشهد المسلمين فضل نفسه فقال : (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) فشتان من مشهوده فضل ربه ، ومن مشهوده فضل نفسه ﴿ فالأول ﴾ يقتضى الفناء ﴿ والثانى ﴾ يقتضى الاعجاب ، والحمد لله الذى فضلنا على كثير

ممن خاق تفضيلا ﴿ وَاتَّقُوا يَوْماً لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ﴾ اليوم الوقت ، وانتصابه إما على الظرف والمتقى محذوف ـ أى واتقوا العذاب (يوماً) ـ و إما مفعول به ـ واتقاؤه ـ بمعنى ـ اتقاء مافيه ـ إما مجازاً بجعل الظرف عبارة عن المظروف أو كناية عنه للزومه له ، وإلا ـ فالاتقاء ـ من نفس ـ اليوم ـ مما لا يمكن ، لأنه آت لامحالة ، ولابد أن يراه أهل الجنة والنار جميعاً ، والممكن المقدور ـ اتقاء مافيه بالعمل الصالح ، و(تجزى) من جزى بمعنى قضى ، وهو متعد بنفسه لمفعوله الأول ، وبعن للثانى ـ وقد ينزل منزلة اللازم للمبالغة ـ والمعنى لاتقضى يوم القيامة (نفس عن نفس شيئاً) مما وجب عليها ، ولا تنوب عنها ، ولا تحتمل مما أصابها ، أو لا تقضى عنها شيئاً من الجزاء ، فنصب (شيئاً) إما على أنه ـ مفعول به ـ أو على أنه ـ مفعول مطلق ـ قائم مقام المصدر ، أى جزاء مّا. وقرأ أبو السماك (ولا تجزىء) من أجزأ عنه إذا أغنى ، فهو لازم ، و (شيئاً) مفعول مطلق لاغير ، والمعنى لاتغنى (نفس عن نفس شيئا) من الاغناء ـ ولا تجديها نفعا ـ وتنكير الأسماء للتعميم فى الشفيع والمشفوع ، ومافيه الشفاعة ، وفيه من التهويل والايذان بانقطاع المطامع مالايخفى ، كما يشير إليه قوله تعالى : (يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه) والجملة فى المشهور صفة (يوم) والرابط محذوف ، أى (لاتجزى فيه) ولم يجوز الكسائى حذف المجرور إذا لم يتعين ، فلا تقول : رأيت رجلا أرغب ، وأنت تريد أرغب فيه ، ومذهبه فى هذا التدريج ، وهو أن يحذف حرف الجر أولا حتى يتصل الضمير بالفعل ـ فيصير منصوبا ـ فيصح حذفه كما فى قوله :

فما أدرى أغيرهم تنـاء وطول العهد أومال أصابوا

يريد أصابوه ، وقد يجوز ـ على رأى الكوفيين ـ أن لا تكون الجملة صفة ، بل مضاف إليها (يوم) محذوف ـ لدلالة ماقبله عليه ـ فلا تحتاج إلى ضمير ، ويكون ذلك المحذوف ـ بدلا من المذكور ـ ومن ذلك ماحكاه الكسائى ـ أطعمونا لحما سمينا ، شاة ذبحوها ـ بجر شاة ـ على تقدير ـ لحم شاة ـ وحكى الفراء مثل ذلك ، ومنه قوله :

رحم الله أعظما دفنوها بسجستان طلحة الطلحات

فى رواية من خفض طلحة ، والبصريون لايجوّزون حذف المضاف ، وترك المضاف إليه على خفضه ، ويقولون بشذوذ ماورد من ذلك ، وقرأ أبو سرار (لاتجزى نسمة عن نسمة) وهى بمعنى النفس ۞

﴿ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ﴾ الشفاعة ـ كما فى البحر ـ ضم غيره إلى وسيلته ـ وهى من الشفع ضد الوتر ـ لأن الشفيع ينضم إلى الطالب فى تحصيل مايطلب ـ فيصير شفعا بعد أن كان فرداً ـ و(العدل) الفدية ، قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وروى عنه أيضا ـ البدل ـ أى رجل مكان رجل ، وأصل (العدل) ـ بفتح العين ـ مايساوى الشىء ـ قيمة وقدراً ـ وإن لم يكن من جنسه ـ وبكسرها ـ المساوى فى الجنس والجرم ، ومن العرب من يكسر ـ العين ـ من معنى الفدية ، وذكر الواحدى أن (عدل) الشىء ـ بالفتح والكسر ـ مثله ، وأنشد قول كعب بن مالك :

صبرنا لانرى لله (عدلا) على ما نابنا متوكلينا

وقال ثعلب: العدل الكفيل والرشوة ـ ولم يؤثر فى الآية ـ والضميران المجروران ـ بمن ـ إما راجعان إلى النفس

الثانية لأنها أقرب مذكور ولموافقته لقوله تعالى: (ولاهم ينصرون) ولانه المتبادر من قوله: (ولا يؤخذ منها عدل) ومعنى عدم قبول الشفاعة حينئذ أنها إن جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها وإما إلى الاولى لانها المحدث عنها،والثانية فضلة ولان المتبادر من نفى قبول الشفاعة أنها لو شفعت لم تقبل شفاعتها،وحينئذ معنى عدم-أخذ العدل-من الاولى أنه لو أعطى عدلا من الثانية لم يؤخذ ، وكأن فى الآية على هذا نوعا من الترقى او تكب هنا وإن لم يرتكب فى مقام آخر كأنه قيل:إن النفس الاولى لاتقدر على استخلاص صاحبتها من قضاء الواجبات وتدارك التبعات لانها مشغولة عنها بشأنها،ثم إن قدرت على نفى ماكان بشفاعة لايقبل منها،وإن زادت عليه بأن ضمت الفداء فلا يؤخذ منها،وإن حاولت الخلاص بالقهر و الغلبة-وأنى لها ذلك- فلا تتمكن منه،واختار الكواشى جعل الضمير الاول للنفس الاولى،والثانية للثانية على اللف والنشر لما فيه من إجراء الجملتين على المعنى الظاهر منهما، ويهون أمر التفكيك الاتضاح،وقرأ ابن كثير.وأبو عمرو -ولا تقبل-بالتاء،وسفيان (يقبل) بفتح الياء،ونصب (شفاعة) على البناء للفاعل،وفيه التفات من ضمير المتكلم فى(نعمتى)الخ إلى ضمير الغائب وبناؤه للمفعول أبلغ*

﴿ وَلَاهُمْ يُنصَرُونَ ٤٨ ﴾ النصر فى الاصل المعونة،ومنه أرض منصورة ممدودة بالمطر،والمراد به هنا مايكون بدفع الضرر-أى ولاهم يمنعون من عذاب الله عز وجل-والضمير راجع إما إلى مادلت عليه النفس الثانية المنكرة الواقعة فى سياق النفى من النفوس الكثيرة فيكون من قبيل ماتقدم ذكره معنى بدلالة لفظ آخر،وإما إلى النفس المنكرة من حيث كونها لعمومها بالنفى فى معنى الكثرة كما قيل فى قوله تعالى : (فما منكم من أحد عنه حاجزين) وأتى به مذكراً لتأويل النفوس بالعباد والاناسى،وفيه تنبيه على أن تلك النفوس عبيد مقهورون مذللون تحت سلطانه تعالى،وأنهم ناس كسائر الناس فى هذا الأمر،وعوده إلى النفسين بناء على أن التثنية جمع ليس بشىء،وجعل النفى- منسحبا على جملة اسمية للتقوى،ورفع (هم) على الابتداء والجملة بعده خبره،وجعله مفعولا لما لم يسم فاعله والفعل بعده مفسر فتوافق الجمل-لاأوافق على اختياره-وإن ذهب إليه بعض الاجلة-وتمسك المعتزلة بعموم الآية،على نفى الشفاعة لاهل الكبائر-وكون الخطاب للكفار والآية نازلة فيهم-لايدفع العموم المستفاد من اللفظ ، وأجيب بالتخصيص من وجهين،الاول بحسب المكان والزمان فان مواقف القيامة ومقدار زمانها فيها سعة وطول،ولعل هذه الحالة فى ابتداء وقوعها وشدته ثم يأذن بالشفاعة ، وقد قيل : مثل ذلك فى الجمع بين قوله تعالى : (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) وقوله تعالى : (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) وكون مقام الوعيد يأبى عنه غير مسلم،والثانى بحسب الاشخاص إذ لابد لهم من التخصيص فى غير العصاة لمزيد الدرجات فليس العام باقياً على عمومه عندهم وإلا اقتضى نفى زيادة المنافع وهم لايقولون به،ونحن نخصص فى العصاة بالاحاديث الصحيحة البالغة حد التواتر،وحيث فتح باب التخصيص نقول أيضاً ذلك النفى مخصص بما قبل الاذن ، لقوله تعالى : (لاتنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن) وهو تخصيص له دليل،وتخصيصهم لايظهر له دليل على أن الشفاعة بزيادة المنافع يكاد أن لاتكون شفاعة وإلا لكنا شفعاء الرسول ﷺ عند الصلاة عليه مع أن الاجماع وقع منا ومنهم على أنه هو الشفيع ، وأيضا فى قوله تعالى: (واستغفر لذنبك وللمؤمنين) مايشير إلى الشفاعة التى ندعيها-ويحث على التخصيص الذى نذهب إليه-رزقنا الله تعالى الشفاعة وحشرنا فى زمرة أهل السنة والجماعة،ولما قدم سبحانه ذكر نعمه إجمالا أراد أن يفصل ليكون أبلغ فى التذكير وأعظم فى الحجة فقال:

﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ ﴾ وهو على الشائع عطف على (نعمتى) بتقدير (اذكروا)

كيلا يلزم الفصل بين المعطوفين بأجنبي وهو (اتقوا) وقد تقدم قبل ما ينفعك هنا، وقرىء - أنجيناكم، وأنجيتكم - ونسبت الاولى للنخعى ، والآل قيل : بمعنى الأهل وإن ألفه بدل عن هاء، وإن تصغيره أهيل، وبعضهم ذهب إلى أن ألفه بدل من همزة ساكنة وتلك الهمزة بدل من هاء ، وقيل : ليس بمعنى الأهل لان الأهل القرابة والآل من يؤول اليك فى قرابة أو رأى أو مذهب، فألفه بدل من واو، ولذلك قال يونس فى تصغيره: أويل، ونقله الكسائى نصاً عن العرب، وروى عن أبى عمر - غلام ثعلب - إن الأهل القرابة كان لها تابع أولا، والآل القرابة بتابعها فهو أخص من الأهل، وقد خصوه أيضاً بالاضافة إلى أولى الخطر فلا يضاف إلى غير العقلاء ولا إلى من لا خطر له منهم، فلا يقال - آل الكوفة، ولا - آل الحجام - وزاد بعضهم اشتراط التذكير فلا يقال - آل فاطمة - ولعل كل ذلك أكثرى وإلا فقد ورد على خلاف ذلك - كآل اعوج - اسم فرس، وآل المدينة، وآل نعم، وآل الصليب، وآلك - ويستعمل غير مضاف - كهم خير آل - ويجمع - كأهل - فيقال آلون: وفرعون لقب لمن ملك العمالقة - ككسرى لملك الفرس، وقيصر لملك الروم، وخاقان لملك الترك، وتبع لملك اليمن، والنجاشى لملك الحبشة - وقال السهيلى: هو اسم لكل من ملك القبط ومصر، وهو غير منصرف للعلمية والعجمة، وقد اشتق منه باعتبار مايلزمه فقيل: تفر عن الرجل إذا تجبر وعتا . واسم فرعون هذا الوليد بن مصعب - قاله ابن اسحق، وأكثر المفسرين - وقيل: أبوه مصعب بن ريان حكاه ابن جرير، وقيل: قنطوس حكاه مقاتل، وذكر وهب بن منبه أن أهل الكتابين قالوا إن اسمه قابوس، وكنيته أبو مرة وكان من القبط ، وقيل: من بنى عمليق أو عملاق بن لاوز بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام، وهم أمم تفرقوا فى البلاد، وروى أنه من أهل اصطخر ورد إلى مصر فصار بها ملكا، وقيل: كان عطاراً بأصفهان ركبته الديون فدخل مصر وآل أمره إلى ما آل - وحكاية البطيخ شهيرة - وقد نقلها مولانا مفتى الديار الرومية فى تفسيره، والصحيح أنه غير فرعون يوسف عليه السلام، وكان اسمه - على المشهور - الريان بن الوليد، وقد آمن بيوسف ومات فى حياته وهو من أجداد فرعون المذكور على قول، ويؤيد الغيرية أن بين دخول يوسف ودخول موسى عليهما السلام أكثر من أربعمائة سنة، والمراد بـ(آل فرعون) هنا أهل مصر أو أهل بيته خاصة أو أتباعه على دينه، وبـ(أنجيناكم) أنجينا آباءكم، وكذا نظائره فلا حجة فيها لتناسخى ، وهذا فى كلام العرب شائع كقول حسان:

ونحن قتلناكم ببدر فأصبحت عساكركم فى الهالكين (تجول)

و(يسومونكم) من السوم، وأصله الذهاب للطلب ، ويستعمل للذهاب وحده تارة ، ومنه السائمة ، وللطلب أخرى، ومنه السوم فى البيع ، ويقال : سامه كلفه العمل الشاق، والسوء - مصدر ساء يسوء ، ويراد به السىء، ويستعمل فى كل مايقبح - كأعوذ بالله تعالى من سوء الخلق و(سوء العذاب) أفظعه وأشده بالنسبة إلى سائره ، وهو منصوب على المفعولية لـ(يسومونكم) باسقاط حرف الجر أو بدونه ، والجملة يحتمل أن تكون مستأنفة ، وهى حكاية حال ماضية ، ويحتمل أن تكون فى موضع الحال من ضمير (أنجيناكم) أو (من آل فرعون) ، وهو الأقرب ، والمعنى يولونكم أو يكلفونكم الاعمال الشاقة ، والأمور الفظيعة أو يرسلونكم إليها ويصرفونكم فيها أو يبغونكم سوء العذاب المفسر بما بعده ، وقد حكى أن فرعون جعل بنى إسرائيل خدما وخولا، وصنفهم فى الأعمال - فصنف يبنون ، وصنف يحرثون ، وصنف يخدمون - ومن لم يكن منهم فى عمل وضع عليه الجزية يؤديها كل يوم ، ومن غربت عليه الشمس قبل أن يؤديها غلت يده إلى عنقه شهراً ، وجعل النساء يغزلن الكتان، وينسجن ﴿ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ ﴾ جملة حالية أو استئنافية كأنه قيل: ما الذي ساموهم إياه ، فقال :

(يذبحون) الخ ، ويجوز أن تخرج على إبدال الفعل من الفعل كما فى قوله تعالى: (يلق أثاماً يضاعف له العذاب)، وقيل: بالعطف وحذف حرفه لآية إبراهيم ، والمحققون على الفرق ، وحملوا (سوء العذاب) فيها على التكاليف الشاقة غير الذبح ، وعطف للتغاير ، واعتبر هناك لاهنا على رأيهم لسبق (وذكرهم بأيام الله) ، وهو يقتضى التعداد، وليس هنا مايقتضيه ، والابناء الاطفال الذكور ، وقيل: إنهم الرجال هذا وسموا أبناء باعتبار ماكانوا قبل، وفى بعض الاخبار أنه قتل أربعين ألف صبى ، وحكى أنه كان يقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج ؛ والتجمع لافساد أمره ، والمشهور حمل الأبناء على الأول ، وهو المناسب المتبادر ، وفى سبب ذلك أقوال وحكايات مختلفة ومعظمها يدل على أن فرعون خاف من ذهاب ملكه على يد مولود من بنى إسرائيل ففعل مافعل (وكان أمر الله قدراً مقدوراً) وقرأ الزهرى . وابن محيصن (يذبحون) مخففا، وعبد الله (يقتلون) مشدداً ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾ عطف على (يذبحون) أى يستبقون بناتكم ويتركونهن حيات، وقيل: يفتشون فى حيائهن ينظرون هل بهن حمل - والحياء الفرج - لأنه يستحى من كشفه ، والنساء جمع المرأة ، وفى البحر إنه جمع تكسير لنسوة على وزن فعلة جمع قلة ، وزعم ابن السراج أنه اسم جمع، وعلى القولين لم يلفظ له بواحد من لفظه ، وهى فى الأصل البالغات دون الصغائر ، فهى على الوجه الأول مجاز باعتبار الأول للاشارة إلى أن استبقاءهم كان لأجل أن يصرن نساءاً لخدمتهم ، وعلى الثانى فيه تغليب البالغات على الصغائر ، وعلى الثالث حقيقة ، وقدم الذبح لانه أصعب الامور وأشقها عند الناس وإن كان ذلك الاستحياء أعظم من القتل لدى الغيور *

﴿ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ٤٩ ﴾ إشارة إلى التذبيح والاستحياء، أو إلى الانجاء، وجمع الضمير للمخاطبين ، ويجوز أن يشار بـ(ذلكم) إلى الجملة وأصل البلاء الاختبار ، وإذا نسب إليه تعالى يراد منه مايجرى مجراه مع العباد على المشهور ، وهو تارة يكون بالمسار ليشكروا، وتارة بالمضار ليصبروا، وتارة بهما ليرغبوا ويرهبوا - فان حملت الاشارة على المعنى الأول - فالمراد بالبلاء المحنة، وإن على الثانى فالمراد به النعمة، وإن على الثالث فالمراد به القدر المشترك كالامتحان الشائع بينهما، ويرجح الأول التبادر ، والثانى أنه فى معرض الامتنان، والثالث لطف جمع الترغيب والترهيب؛ ومعنى (من ربكم) من جهته تعالى إما بتسليطهم عليكم أو ببعث موسى عليه السلام وتوفيقه لتخليصكم أو بهما جميعاً ، و(عظيم) صفة بلاء وتنكيرهما للتفخيم ، والعظم بالنسبة للمخاطب، والسامع لا بالنسبة إليه تعالى لانه العظيم الذى لا يستعظم شيئاً ﴿ ومن باب الاشارة ﴾ والتأويل (وإذ نجيناكم) من قوى فرعون النفس الامارة المحجوبة بأنانيتها، والنظر إلى نفسها المستعلية على إهلاك الوجود، و(مصر) مدينة البدن المستعبدة ، وهى وقواها من الوهم ، والخيال ، والغضب ، والشهوة القوى الروحانية التى هى أبناء صفوة الله تعالى يعقوب الروح، والقوى الطبيعية البدنية من الحواس الظاهرة والقوى النباتية أولئك يكلفونكم المتاعب الصعبة ، والاعمال الشاقة من جمع المال ، والحرص وترتيب الاقوات والملابس وغير ذلك، ويستعبدونكم بالتفكر فيها والاهتمام بها لتحصل لكم لذة هى فى الحقيقة عذاب وذلة لانها تمنعكم عن مشاهدة الانوار ، والتمتع بدار القرار (يذبحون أبناءكم) التى هى القوى الروحانية من القوى النظرية التى هى العين اليمنى للقلب، والعملية التى هى العين اليسرى له، والفهم الذى هو سمعه ، والسر الذى هو قلبه (ويستحيون) قواكم الطبيعية ليستخدموها ويمنعوها عن أفعالها اللائقة بها، وفى ذلك - الانجاء - نعمة عظيمة من ربكم المرقى لكم من مقام إلى مقام ومشهد إلى مشهد حتى تصلوا إليه وتحطوا رحالكم بين يديه ، أو فى مجموع ذلك امتحان لكم وظهور آثار الاسماء

المختلفة عليكم فاشكروا واصبروا فالكل منه وكل مافعل المحبوب محبوب *

﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ ﴾ عطف على ماقبل، و- الفرق - الفصل بين الشيئين، وتعديته إلى البحر بتضمين معنى الشق ، أى فلقناه وفصلنا بين بعضه وبعض لأجلكم ، وبسبب إنجائكم . والباء للسببية الباعثة بمنزلة اللام - إذا قلنا بتعليل أفعاله تعالى - وللسببية الشبيهة بها فى الترتيب على الفعل ، وكونه مقصوداً منه - إن لم نقل به - وإنما قال سبحانه : (بكم) دون لكم ، لأن العرب - على مانقله الدامغانى - تقول : غضبت لزيد - إذا غضبت من أجله وهو حى - وغضبت بزيد - إذا غضبت من أجله وهو ميت - ففيه تلويح إلى أن الفرق كان من أجل أسلاف المخاطبين ، ويحتمل أن تكون للاستعانة على معنى - بسلوككم - ويكون هناك استعارة تبعية بأن يشبه سلوكهم بالآلة فى كونه واسطة فى حصول الفرق من الله تعالى ، ويستعمل الباء. وقول الامام الرازى قدس سره : - إنهم كانوا يسلكون ، ويتفرق الماء عند سلوكهم ، فكأنه فرق بهم - يرد عليه أن تفرق الماء كان سابقا على سلوكهم على ماتدل عليه القصة ، وقوله تعالى : (أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم) وما قيل : إن الآلة هى العصا - كما تفهمه الآية - غير مسلم . والمفهوم كونها آلة الضرب - لا الفرق - ولو سلم يجوز كون المجموع آلة ، على أن آلية السلوك على التجوز ، وقد يقال : إن الباء للملابسة ، والجار والمجرور ظرف مستقر واقع موقع الحال من الفاعل ، وملابسته تعالى معهم حين الفرق ملابسة عقلية ، وهو كونه ناصراً وحافظاً لهم ، وهى ماأشار إليه موسى عليه السلام بقوله تعالى : (كلا إن معى ربى سيهدين) ومن الناس من جعله حالا من (البحر) مقدما - وليس بشىء - لأن الفرق مقدم على ملابستهم (البحر) اللهم إلا على التوسع، واختلفوا فى هذا البحر ، فقيل: القازم - وكان بين طرفيه أربعة فراسخ - وقيل: النيل، والعرب تسمى الماء الملح، والعذب بحراً - إذا كثر ، ومنه (مرج البحرين يلتقيان) وأصله السعة ، وقيل: الشق، ومن الأول البحرة البلدة ، ومن الثانى البحيرة التى شقت أذنها ، وفى كيفية الانفلاق قولان ﴿فالمشهور﴾ كونه خطياً ، وفى بعض الآثار مايقتضى كونه قوسياً ، إذ فيه أن الخروج من الجانب الذى دخلوا منه ، واحتمال الرجوع فى طريق الدخول يكاد يكون باطلا لأن الأعداء فى أثرهم ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق مايتعلق بهذا المبحث *

﴿فَأَنْجَيْنَٰكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ﴾ فى الكلام حذف يدل عليه المعنى والتقدير (وإذ فرقنا بكم البحر) وتبعكم فرعون وجنوده فى تقحمه (فأنجيناكم) أى من الغرق، أو من إدراك فرعون وآله لكم، أو مما تكرهون ، وكنى سبحانه بآل فرعون عن فرعون وآله كما يقال: بنى هاشم ،وقوله تعالى :(ولقد كرمنا بنى آدم) يعنى هذا الجنس الشامل لآدم، أواقتصر على ذكر الآل لانهم إذا عذبوا بالاغراق كان مبدأ العناد ورأس الضلال أولى بذلك ، وقد ذكر تعالى غرق فرعون فى آيات أخر من كتابه كقوله سبحانه (فأغرقناه ومن معه جميعاً فأخذناه وجنوده فنبذناه فى اليم) وحمل الآل- على الشخص حيث إنه ثبت لغة كما فى الصحاح- ركيك غير مناسب للمقام، وإنما المناسب له التعميم ، وناسب نجاتهم- بالقائهم فى البحر وخروجهم منه سالمين- نجاة نبيهم موسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام من الذبح بالقائه وهو طفل فى البحر وخروجه منه سالماً، ولكل أمة نصيب من نبيها وناسب هلاك فرعون-وقومه بالغرق-هلاك بنى اسرائيل على أيديهم بالذبح لان الذبح فيه تعجيل الموت بأنهار الدم، والغرق فيه فيه إبطاء الموت ولا دم خارج وكان مابه الحياة وهو الماء كما يشير إليه قوله تعالى : (وجعلنا من الماء كل

شيء حي) سببا لاعدامهم من الوجود، وفيه إشارة إلى تقنيطهم وانعكاس آمالهم كما قيل:

إلى الماء يسعى من يغص بلقمة (إلى أين) يسعى من يغص بماء

ولما كان الغرق من أعسر الموتات وأعظمها شدة - ولهذا كان الغريق المسلم شهيداً - جعله الله تعالى نكالا لمن ادعى الربوبية وقال أنا ربكم الأعلى وعلى قدر الذنب يكون العقاب. ويناسب دعوى الربوبية، والاعتلاء انحطاط المدعى وتغييبه فى قعر الماء، ولك أن تقول لما افتخر فرعون بالماء كما يشير إليه قوله تعالى حكاية عنه: (أليس لى ملك مصر وهذه الانهار تجرى من تحتى) جعل الله تعالى هلاكه بالماء، وللتابع حظ وافر من المتبوع - وكان ذلك الغرق، والانجاء، والاغراق يوم عاشوراء - والكلام فيه مشهور ﴿ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ٥٠ ﴾ جملة حالية وفيها تجوز أى وأباؤكم ينظرون، والمفعول محذوف أى جميع مامر فان أريد الاحكام فالنظر بمعنى العلم - وعليه ابن عباس رضى الله تعالى عنه - وإن نفس الأفعال من الغرق، والانجاء. والاغراق فهو بمعنى المشاهدة - وعليه الجمهور - والحال على هذا من الفاعل وهو معمول بجميع الأفعال السابقة على التنازع، وفائدته تقرير النعمة عليهم كأنه قيل: وأنتم لاتشكون فيها، وجوز أن يقدر المفعول خاصا أى غرقهم، وإطباق البحر عليهم فالحال متعلق بالقريب، وهو (أغرقنا) وفائدته تتميم النعمة فان هلاك العدو نعمة؛ ومشاهدته نعمة أخرى، وفى قصص الكسائى أن بنى إسرائيل حين عبروا البحر وقفوا ينظرون إلى البحر وجنود فرعون، ويتأملون كيف يفعلون، أو انفلاق البحر فيكون الحال متعلقا بالأصل فى الذكر، وهو (فرقنا) وفائدته إحضار النعمة ليتعجبوا من عظم شأنها، ويتعرفوا إعجازها، أو ذلك الآل الغريق فالحال من مفعول (أغرقنا) متعلق به والفائدة تحقيق الاغراق وتثبيته، وقيل: المراد ينظر بعضكم بعضا وأنتم سائرون فى البحر، وذلك أنه نقل أن بعض قوم موسى قالوا له: أين أصحابنا؟ فقال: سيروا فانهم على طريق مثل طريقكم، قالوا: لانرضى حتى نراهم فأوحى الله تعالى أن قل بعصاك هكذا فقال بها على الحيطان فصار بها كوى فتراأوا وسمعوا كلام بعضهم بعضاً فالحال متعلق بـ (فرقنا) وفائدته تتميم النعمة فان كونهم مستأنسين يرى بعضهم - حال بعض آخر - نعمة أخرى، وبعض الناس يجعل الفعل على هذا الوجه منزلا منزلة اللازم وليس بالبعيد، نعم البعيد جعل النظر هنا مجازاً عن القرب أى وأنتم بالقرب منهم أى بحال لو نظرتم اليهم لرأيتموهم كقولهم - أنت منى بمرأى ومسمع - أى قريب منى بحيث أراك وأسمعك، وكذا جعله بمعنى الاعتبار أى وأنتم تعتبرون بمصرعهم وتتعظون بمواقع النقمة التى أرسلت عليهم. هذا وقد حكوا فى كيفية خروج بنى إسرائيل وتعنتهم وهم فى البحر، وفى كيفية خروج فرعون بجنوده، وفى مقدار الطائفتين حكايات مطولة جداً لم يدل القرآن ولا الحديث الصحيح عليها والله تعالى أعلم بشأنها ﴿ والاشارة ﴾ فى الآية أن البحر هو الدنيا وماء شهواتها ولذاتها، وموسى هو القلب، وقومه صفات القلب، وفرعون هو النفس الامارة، وقومه صفات النفس، وهم أعداء موسى، وقومه يطلبونهم ليقتلوهم، وهم سائرون إلى الله تعالى، والعدو من خلفهم، وبحر الدنيا أمامهم، ولابد لهم فى السير إلى الله تعالى من عبوره ولو يخوضونه بلا ضرب عصا لا إله إلا الله بيد موسى - القلب فان له يداً بيضاء فى هذا الشأن - لغرقوا كما غرق فرعون وقومه، ولو كانت هذه العصا فى يد فرعون النفس لم ينفلق فكما أن يد موسى القلب شرط فى الانفلاق كذلك عصا الذكر شرط فيه، فاذا حصل الشرطان، وضرب موسى بعصا الذكر مرة بعد أخرى ينفلق باذن الله بحر الدنيا بالنفى وينشبك ماء الشهوات يمينا وشمالا، ويرسل الله تعالى ريح العناية، وشمس الهداية على قعر ذلك البحر فيصير يابسا من ماء الشهوات فيخرج موسى وقومه بعناية التوحيد

إلى ساحل النجاة (و إن إلى ربك المنتهى) و يقال لفرعون وقومه إذا غرقوا وأدخلوا ناراً: (ألا بعداً للقوم الظالمين)*

﴿ وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ﴾ لما جاوز بنو إسرائيل البحر سألوا موسى عليه السلام أن يأتيهم بكتاب من عند الله فوعده سبحانه أن يعطيه التوراة وقبل موسى ذلك، وضرب له ميقاتا ذا القعدة وعشر ذى الحجة أو ذا الحجة وعشر المحرم فالمفاعلة على بابها، وهى من طرف فعل، ومن آخر قبول له مثل عالجت المريض - وإنكار جواز ذلك لا يسمع مع وروده فى كلام العرب وتصريح الائمة به وارتضائهم له، ويجوز أن يكون (واعدنا) من باب الموافاة وليس من الوعد فى شىء و إنما هو من قولك موعدك يوم كذا وموضع كذا، ويحتمل أن يكون بمعنى وعدنا. وبه قرأ أبو عمرو، أو يقدر الملاقاة، أو يقال بالتفكيك إلى فعلين فيقدر الوحى فى أحدهما، والمجىء فى الآخر ولا محذور فى شىء كما حققه الدامغانى، وقول أبى عبيدة: المواعدة لا تكون إلا من البشر غير مسلم، وقول أبى حاتم: أكثر ما تكون من المخلوقين المتكافئين على تقدير تسليمه لا يضرنا، و(أربعين) مفعول به بحذف المضاف بأدنى ملابسة أى إعطاء أربعين أى عند انقضائها، أو فى العشر الأخير منها، أو فى كلها، أو فى أولها على اختلاف الروايات، أو ظرف مستقر وقع صفة لمفعول محذوف - لواعدنا - أى واعدنا موسى أمراً كائنا فى أربعين، وقيل: مفعول مطلق أى واعدنا موسى مواعدة أربعين ليلة *

ومن الناس من ذهب إلى أن الأولى أن لا يقدر مفعول لان المقصود بيان من وعد لا ما وعد - وينصب الأربعين على الاجراء مجرى المفعول به توسعا، وفيه مبالغة بجعل ميقات الوعد موعوداً وجعل الأربعين ظرفا لواعدنا على حد جاء زيد يوم الخميس - ليس بشىء كما لا يخفى، و(موسى) اسم أعجمى لا ينصرف للعلمية والعجمة، ويقال: هو مركب من (مو) وهو الماء (وشى) وهو الشجر وغير (إلى (سى) بالمهملة وكأن من سماه به أراد ماء البحر والتابوت الذى قذف فيه - وخاض بعضهم فى وزنه - فعن سيبويه إن وزنه مفعل (١) وقيل: إنه فعلى وهو مشتق من ماس يميس فأبدلت الياء واواً لضم ما قبلها كما قالوا طوبى، وهى من ذوات الياء لأنها من طاب يطيب، ويبعده أن الاجماع على صرفه نكرة ولو كان فعلى لم ينصرف لان ألف التأنيث وحدها تمنع الصرف فى المعرفة والنكرة على أن زيادة الميم أولا أكثر من زيادة الألف آخراً، وعبر سبحانه وتعالى عن ذلك الوقت بالليالى دون الايام لأن افتتاح الميقات كان من الليل، والليالى غرر شهور العرب لانها وضعت على سير القمر، والهلال إنما يهل بالليل، أو لأن الظلمة أقدم من الضوء بدليل (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار) أو إشارة إلى مواصلة الصوم ليلا ونهاراً ولو كان التفسير باليوم أمكن أن يعتقد أنه كان يفطر بالليل فلما نص على الليالى فهم من قوة الكلام أنه واصل أربعين ليلة بأيامها، والقول بأن ذكر الليلة - كان للاشعار بأن وعد موسى عليه السلام كان بقيام الليل - ليس بشىء لان المروى أن المأمور به كان الصيام لا القيام، وقد يقال من طريق الاشارة: إن ذكر الليلة للرمز إلى أن هذه المواعدة كانت بعد تمام السير إلى الله تعالى ومجاوزة بحر العوائق والعلائق، وهناك يكون السير فى الله تعالى الذى لا تدرك حقيقته، ولا تعلم هويته، ولا يرى فى بيداء جبروته إلا الدهشة والحيرة، وهذا السير متفاوت باعتبار الاشخاص والازمان ولى مع الله تعالى وقت يشير إلى ذلك ﴿ ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ٥١ ﴾ الاتخاذ يجىء بمعنى ابتداء صنعة فيتعدى لواحد نحو - اتخذت سيفا - أى صنعته. وبمعنى اتخاذ وصف فيجرى مجرى الجعل ويتعدى

---

(١) وموسى: الحديدة المعلومة مذكر لا غير عند الآمدى. وقال الفراء: هى فعلى ويؤنث، وفى البحر إنه مؤنث عربى مشتق من أسوت الشىء أصلحته ووزنه مفعل وأصله الهمز، وقيل: اشتقاقه من أوسيت حلقت ولا أصل للواو فى الهمز اه منه

لاثنين نحو ـ اتخذت زيداً صديقا ـ والامران محتملان فى الآية، والمفعول الثانى على الاحتمال الثانى محذوف لشناعته أى (اتخذتم العجل) الذى صنعه السامرى إلها، والذم فيه ظاهر لانهم كلهم عبدوه إلا هرون مع اثنى عشر ألفا، أو إلا هرون والسبعين الذين كانوا مع موسى عليه السلام، وعلى الاحتمال الاول لاحاجة إلى المفعول الثانى ويؤيده عدم التصريح به فى موضع من آيات هذه القصة، والذم حينئذ لما ترتب على الاتخاذ من العبادة أو على نفس الاتخاذ لذلك، والعرب تذم أو تمدح القبيلة بما صدر عن بعضها، و(العجل) ولد البقرة الصغير وجعله الصوفية إشارة إلى عجل النفس الناقصة وشهواتها وكون ما اتخذوه عجلا ظاهر فى أنه صار لحما ودما فيكون عجلا حقيقة ويكون نسبة الخوار إليه فيما يأتى حقيقة أيضا وهو الذى ذهب إليه الحسن، وقيل: أراد سبحانه بالعجل مايشبهه فى الصورة والشكل. ونسبة الخوار إليه مجاز وهو الذى ذهب إليه الجمهور، وسيأتى إن شاء الله تعالى الكلام على ذلك *

ومن الغريب إن هذا إنما سمى عجلا لانهم عجلوا به قبل قدوم موسى فاتخذوه إلها، أو لقصر مدته حيث أن موسى عليه السلام بعد الرجوع من الميقات حرقه ونسفه فى اليم نسفاً، والضمير فى بعده راجع إلى موسى، أى (بعد) مارأيتم منه من التوحيد والتنزيه والحمل عليه والكف عما ينافيه، وذكر الظرف للايذان بمزيد شناعة فعلهم، ولايقتضى أن يكون (موسى) متخذاً إلهاً ـ كما وهم ـ لأن مفهوم الكلام أن يكون الاتخاذ ـ بعد ـ موسى ومن أين يفهم اتخاذ موسى سيما فى هذا المقام؟ ويجوز أن يكون فى الكلام حذف، وأقرب مايحذف مصدر يدل عليه (واعدنا) أى من بعد مواعدته، وقيل: المحذوف الذهاب المدلول عليه ـ بالمواعدة ـ لأنها تقتضيه. والجملة الاسمية فى موضع الحال، ومتعلق (الظلم) الاشراك، ووضع العبادة فى غير موضعها، وقيل: الكف عن الاعتراض على مافعل السامرى وعدم الانكار عليه ـ وفائدة التقييد بالحال ـ الاشعار بكون الاتخاذ ـ ظلماً ـ بزعمهم أيضاً لو راجعوا عقولهم بأدنى تأمل، وقيل: الجملة غير حال بل مجرد إخبار أن سجيتهم الظلم وإنما راج فعل السامرى عندهم لغاية حمقهم وتسلط الشيطان عليهم ـ كما يدل على ذلك سائر أفعالهم ـ واتخاذ السامرى لهم (العجل) دون سائر الحيوانات، قيل: لأنهم مروا على قوم يعكفون على أصنام لهم على صور البقر فقالوا (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) فهجس فى نفس السامرى أن فتنتهم من هذه الجهة، فاتخذ لهم ذلك. وقيل: إنه كان هو من قوم يعبدون البقر ـ وكان منافقاً ـ فاتخذ عجلا من جنس مايعبده *

﴿ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٢ ﴾ (ثم) لتفاوت مابين فعلهم القبيح، ولطفه تعالى فى شأنهم، فلا يكون (من بعد ذلك) تكراراً. و(عفا) بمعنى درس يتعدى ولا يتعدى ـ كعفت الدار، وعفاها الريح ـ والمراد بالعفو هنا ـ محو الجريمة بالتوبة ـ وذلك موضوع موضع (ذلكم) والاشارة ـ للاتخاذ ـ كما هو الظاهر، وإيثارها لكمال العناية بتمييزه ـ كأنه يجعل ظلمهم مشاهداً لهم ـ وصيغة البعيد مع قربه لتعظيمه ليتوسل بذلك إلى جلالة قدر (العفو) والمراد بالترجى ماعلمت، والمشهور هنا كونه مجازاً عن طلب الشكر على (العفو) ومن قدر الارادة من أهل السنة ـ أراد مطلق الطلب ـ وليس ذلك من الاعتزال، إذ لانزاع فى أن الله تعالى قد يطلب من العباد مالا يقع (والشكر) عند الجنيد هو العجز عن الشكر، وعند الشبلى ـ التواضع تحت رؤية المنة ـ وقال ذو النون: (الشكر) لمن فوقك بالطاعة، ولنظيرك بالمكافآت، ولمن دونك بالاحسان *

﴿ وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَٰبَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ٥٣ ﴾ (الكتاب) التوراة ـ باجماع المفسرين ـ

وفی الفرقان أقوال ﴿الأول﴾ إنه هو التوراة أیضا ، والعطف من قبیل عطف الصفات للاشارة إلی استقلال کل منها ، فان التوراة لها صفتان یقالان بالتشکیك ، کونها کتابا جامعا لما لم یجمعه منزل سوی القرآن ، و کونها (فرقانا) أی حجة تفرق بین الحق والباطل ـ قاله الزجاج ـ ویؤید هذا قوله تعالی : (ولقد آتینا موسی وهرون الفرقان وضیاءاً وذکراً) ﴿الثانی﴾ أنه الشرع الفارق بین الحلال والحرام ، فالعطف مثله فی (تنزل الملائکة والروح) قاله ابن بحر ﴿الثالث﴾ أنه المعجزات الفارقة بین الحق والباطل ـ من العصا والید وغیرهما ـ قاله مجاهد ٭

﴿الرابع﴾ إنه النصر الذی فرق بین العدو والولی، وکان آیة لموسی علیه السلام ، ومنه قیل لیوم بدر : یوم الفرقان ، قاله ابن عباس رضی الله تعالی عنهما ، وقیل : إنه القرآن ، ومعنی إتیانه لموسی علیه السلام نزول ذکره له حتی آمن به ، حکاه ابن الأنباری ـ وهو بعید ـ وأبعد منه ، ماحکی عن الفراء وقطرب ـ أنه القرآن ـ والکلام علی حذف مفعول ـ أی ومحمداً الفرقان ـ وناسب ذکر الاهتداء إثر ذکر إتیان (موسی الکتاب والفرقان) لأنهما یترتب علیهما ذلك (لمن ألقی السمع وهو شهید) ٭

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَـٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ ﴾ نعمة أخرویة فی حق المقتولین من بنی إسرائیل حیث نالوا درجة الشهداء ، کما أن العفو نعمة دنیویة فی حق الباقین ، وإنما فصل بینهما بقوله : (وإذ آتینا) الخ ؛ لأن المقصود تعداد النعم ـ فلو اتصلا لصارا نعمة واحدة ـ وقیل : هذه الآیة وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذکیر بالنعم ـ ولیس بشیء ـ واللام فی (لقومه) للتبلیغ ، وفائدة ذکره التنبیه علی أن خطاب (موسی لقومه) کان مشافهة لا بتوسط من یتلقی منه ـ کالخطابات المذکورة سابقا لبنی إسرائیل ـ والقوم اسم جمع لا واحد له من لفظه ، وإنما واحده امریء ـ وقیاسه أن لا یجمع ـ وشذ جمعه علی ـ أقاویم ـ والمشهور اختصاصه بالرجال لقوله تعالی : (لا یسخر قوم من قوم) مع قوله : (ولا نساء من نساء) وقال زهیر :

فما أدری وسوف أخال أدری أ (قوم) آل حصن أم (نساء)

وقیل : لا اختصاص له بهم ، بل یطلق علی النساء أیضا لقوله تعالی : (إنا أرسلنا نوحا إلی قومه) والأول أصوب، واندراج النساء علی سبیل الاستتباع ، والتغلیب والمجاز خیر من الاشتراك ، وسمی الرجال (قوما) لأنهم یقومون بما لا یقوم به النساء ، وفی إقبال (موسی) علیهم بالنداء ، ونداؤه لهم ب(یاقوم) إیذان بالتحنن علیهم وأنه منهم وهم منه ، وهز لهم لقبولهم الأمر بالتوبة بعد تقریعهم بأنهم (ظلموا أنفسهم) والباء فی (باتخاذکم) سببیة وفی ـ الاتخاذ ـ هنا الاحتمالان السابقان هناك ﴿ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ ﴾ الفاء للسببیة ـ لأن الظلم سبب للتوبة ـ وقد عطفت ما بعدها علی (إنکم ظلمتم) والتوافق فی الخبریة والانشائیة إنما یشترط فی العطف ـ بالواو ـ وتشعر عبارات بعض الناس أنها للسببیة دون العطف ، والتحقیق أنها لهما معا ، و(الباریء) هو الذی خلق الخلق بریاً ـ من التفاوت ـ وعدم تناسب الأعضاء وتلائم الأجزاء بأن تکون إحدی الیدین فی غایة الصغر والرقة ، والأخری بخلافه ، ومتمیزاً بعضه عن بعض بالخواص والاشکال والحسن والقبح ـ فهو أخص من الخالق ـ وأصل الترکیب لخلوص الشیء وانفصاله عن غیره إما علی سبیل التفصی ـ کبریء المریض ـ أو الانشاء ـ کبرأ الله تعالی آدم ـ أی خلقه ابتداءاً متمیزاً عن لوث الطین ، وفی ذکره فی هذا المقام تقریع بما کان منهم من ترك عبادة العالم الحکیم الذی برأهم بلطیف حکمته حتی عرضوا أنفسهم لسخط الله تعالی ونزول أمره بأن یفك ما رکبه من خلقهم ،

وينثر مانظم من صورهم وأشكالهم حين لم يشكروا النعمة فى ذلك وغمطوها بعبادة من لا يقدر على شىء منها - وهو مثل فى الغباوة والبلادة - وقرأ أبو عمرو (بارئكم) بالاختلاس ، وروى عنه -السكون- أيضا وهو من إجراء المتصل من كلمتين مجرى المنفصل من كلمة ، وللناس فى تخريجه وجوه لاتخلو عن شذوذ ﴿

﴿ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ الفاء للتعقيب ، والمتبادر من (القتل) القتل المعروف من إزهاق الروح - وعليه جمع من المفسرين - والفعل معطوف على سابقه ، فان كانت توبتهم هو (القتل) إما فى حقهم خاصة ، أو توبة المرتد مطلقا فى شريعة موسى عليه السلام ، فالمراد بقوله تعالى : (فتوبوا) اعزموا على التوبة - ليصح العطف - وإن كانت هى الندم و(القتل) من متمماتها -كالخروج عن المظالم فى شريعتنا- فهو على معناه ولا إشكال ، وقد يقال : إن التوبة جعلت لهؤلاء عين (القتل) ولا حاجة إلى تأويل (توبوا) باعزموا ، بل تجعل -الفاء- للتفسير - كما تجعل الواو له - وقد قيل به فى قوله تعالى : (فانتقمنا منهم فأغرقناهم فى اليم) وظاهر الأمر أنهم مأمورون بأن يباشر كل قتل نفسه ، وفى بعض الآثار أنهم أمروا أن يقتل بعضهم بعضاً ، فمعنى (اقتلوا أنفسكم) حينئذ : ليقتل بعضكم بعضا ، كما فى قوله تعالى : (ولا تقتلوا أنفسكم) (ولا تلمزوا أنفسكم) والمؤمنون كنفس واحدة ، وروى أنه أمر من لم يعبد (العجل) أن يقتل من عبده ، والمعنى عليه استسلموا أنفسكم للقتل ، وسمى الاستسلام للقتل قتلا على سبيل المجاز ، والقاتل إماغير معين ، أو الذين اعتزلوا مع هرون عليه السلام ، والذين كانوا مع موسى عليه السلام ، وفى كيفية (القتل) أخبار لا نطيل بذكرها ، وجملة القتلى سبعون ألفاً ، وبتمامها نزلت التوبة وسقطت الشفار من أيديهم ، وأنكر القاضى عبد الجبار أن يكون الله تعالى أمر بنى إسرائيل - بقتل أنفسهم - وقال : لايجوز ذلك عقلا - إذ الأمر لمصلحة المكلف - وليس بعد القتل حال تكليف ليكون فيه مصلحة ، ولم يدر هذا القاضى بأن لنفوسنا خالقاً - بأمره نستبقيها ، وبأمره نفنيها - وأن لها بعد هذه الحياة التى هى لعب ولهو ، حياة سرمدية وبهجة أبدية . وأن الدار الآخرة لهى الحيوان ، وأن قتلها بأمره يوصلها إلى حياة خير منها ، ومن علم أن الانسان فى هذه الدنيا - كمجاهد أقيم فى ثغر يحرسه ، ووال فى بلد يسوسه - وأنه مهما استرد فلا فرق بين أن يأمره الملك بخروجه بنفسه ، أو يأمر غيره باخراجه - وهذا واضح لمن تصور حالتى الدنيا والآخرة ، وعرف قدر الحياتين والميتتين فيهما ، ومن الناس من جوّز ذلك - إلا أنه استبعد وقوعه - فقال : معنى (اقتلوا أنفسكم) ذللوا ، ومن ذلك قوله :

إن التى عاطيتنى فرددتها (قتلت قتلت) فهاتها لم (تقتل)

ولولا أن الروايات على خلاف ذلك لقلت به تفسيراً . ونقل عن قتادة أنه قرأ (فأقيلوا أنفسكم) والمعنى أن (أنفسكم) قد تورطت فى عذاب الله تعالى بهذا الفعل العظيم الذى تعاطيتموه ، وقد هلكت - فأقيلوها - بالتوبة والتزام الطاعة ، وأزيلوا آثار تلك المعاصى باظهار الطاعات ﴿

﴿ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ ﴾ جملة معترضة للتحريض على التوبة أو معللة ، والاشارة إلى المصدر المفهوم مما تقدم ، و(خير) أفعل تفضيل حذفت همزته ، ونطقوا بها فى الشعر . قال الراجز : ﴿ بلال خير الناس وابن الأخير ﴿ وقد تأتى - ولا تفضيل - والمعنى أن (ذلكم خير لكم) من العصيان والاصرار على الذنب - أو خير من ثمرة العصيان ، وهو الهلاك الدائم ، والكلام - على حد العسل - أحلى من الخل أو خير من الخيور كائن لكم .

والعندية هنا مجاز ، وكرر البارىء بلفظ الظاهر اعتناء بالحث على التسليم له فى كل حال ، وتلقى مايرد من قبله بالقبول والامتثال فانه كما رأى الانشاء راجحا فأنشأ رأى الاعدام راجحا ، فأمر به وهو العليم الحكيم *

﴿ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ﴾ جواب شرط محذوف بتقدير ـ قد ـ إن كان من كلام موسى عليه السلام لهم ، تقديره إن فعلتم ماأمرتم به فقد (تاب عليكم) ومعطوف على محذوف ـ إن كان خطابا من الله تعالى لهم ، كأنه قال : ففعلتم ماأمرتم (فتاب عليكم بارئكم) وفيه التفات لتقدم التعبير عنهم فى كلام موسى عليه السلام بلفظ القوم وهو من قبيل الغيبة ، أو من التكلم إلى الغيبة فى (فتاب) حيث لم يقل : فتبنا ، ورجح العطف لسلامته من حذف الأداة والشرط وإبقاء الجواب ، وفى ثبوت ذلك عن العرب مقال ، وظاهر الآية كونها إخباراً عن المأمورين بالقتل الممتثلين ذلك . وقال ابن عطية : جعل الله تعالى ـ القتل ـ لمن ـ قتل ـ شهادة و(تاب) عن الباقين و(عفا) عنهم ، فمعنى (عليكم) عنده ، على باقيكم ﴿ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ٥٤ ﴾ تذييل لقوله تعالى : (فتوبوا) فان ـ التوبة بالقتل ـ لما كانت شاقة على النفس هوّنها سبحانه بأنه هو الذى يوفق إليها ويسهلها ويبالغ فى الانعام على من أتى بها ، أو تذييل لقوله تعالى : (فتاب عليكم) وتفسر (التوبة) منه تعالى حينئذ بالقبول لتوبة المذنبين ـ والتأكيد لسبق الملوح ـ أو للاعتناء بمضمون الجملة ، والضمير المنصوب إن كان ضمير الشأن ـ فالضمير المرفوع مبتدأ ـ وهو الأنسب لدلالته على كمال الاعتناء بمضمون الجملة ، وإن كان راجعا إلى البارىء سبحانه فالضمير المرفوع إما فصل أو مبتدأ ، هذا وحظ العارف من هذه القصة أن يعرف أن هواه بمنزلة عجل بنى إسرائيل ـ فلا يتخذه إلها ـ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ، وأن الله سبحانه قد خلق نفسه فى أصل الفطرة مستعدة لقبول فيض الله تعالى والدين القويم ، ومتهيئة لسلوك المنهج المستقيم ، والترقى إلى جناب القدس وحضرة الأنس ، وهذا هو الكتاب الذى أوتيه موسى القلب ، والفرقان الذى يهتدى بنوره فى ليالى السلوك إلى حضرة الرب ، فمتى أخلدت النفس إلى الأرض واتبعت هواها ، وآثرت شهواتها على مولاها ، أمرت بقتلها بكسر شهواتها وقلع مشتهياتها ليصح لها البقاء بعد الفناء ، والصحو بعد المحو ، وليست التوبة الحقيقية سوى محو البشرية باثبات الألوهية ، وهذا هو الجهاد الأكبر والموت الأحمر *

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء

وهذا صعب لايتيسر إلا لخواص الحق . ورجال الصدق ، وإليه الاشارة بـ(موتوا) قبل أن تموتوا . وقيل : أول قدم فى العبودية إتلاف النفس وقتلها بترك الشهوات ، وقطعها عن الملاذ ؛ فكيف الوصول إلى شىء من منازل الصديقين ومعارج المقربين ـ هيهات هيهات ـ ذاك بمعزل عنا ، ومناط الثريا منا

تعالوا نقم مأتما للهموم فان الحزين يواسى الحزينا

﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ ﴾ القائل هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام لميقات التوراة ، قيل : قالوه بعد الرجوع ، وقتل عبدة العجل ، وتحريق عجلهم ، ويفهم من بعض الآثار أن القائل أهل الميقات الثانى الذى ضربه الله تعالى للاعتذار عن عبدة العجل ـ وكانوا سبعين أيضا ، وقيل : القائل عشرة آلاف من قومه ، وقيل : الضمير لسائر بنى إسرائيل ـ إلا من عصمه الله تعالى ـ وسيأتى إن شاء الله تعالى فى الأعراف ماينفعك هنا ـ واللام ـ من (لك) إما ـ لام الأجل ـ أو للتعدية بتضمين معنى الاقرار على أن (موسى) مقرّ له

والمقر به محذوف ، وهو أن الله تعالى أعطاه التوراة ، أو أن الله تعالى كلمه فأمره ونهاه ، وقد كان هؤلاء مؤمنين ـ من قبل ـ بموسى عليه السلام ، إلا أنهم نفوا هذا الايمان المعين والاقرار الخاص . وقيل : أرادوا نفى الكمال أى لا يكمل إيماننا لك ، كما قيل فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه» والقول إنهم لم يكونوا مؤمنين أصلا لم نره لأحد من أئمة التفسير ﴿

﴿ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ (حتى) هنا حرف غاية ،و(الجهرة) فى الأصل مصدر جهرت بالقراءة ـ إذا رفعت صوتك بها ـ واستعيرت للمعاينة بجامع الظهور التام . وقال الراغب : ـ الجهر ـ يقال لظهور الشيء بافراط حاسة البصر أو حاسة السمع ﴿أما البصر﴾ فنحو (رأيته جهاراً) ﴿وأما السمع﴾ فنحو (وإن تجهر بالقول فانه يعلم السر وأخفى) وانتصابها ـ على أنها مصدر ـ مؤكد مزيل لاحتمال أن تكون الرؤية مناما أو علما بالقلب ، وقيل : على أنها حال على تقدير ذوى ـ جهرة ـ أو مجاهرين ، فعلى الأول ـ الجهرة ـ من صفات الرؤية ، وعلى الثانى من صفات الرائين ، وثمّ قول ثالث ، وهو أن تكون راجعة لمعنى القول أو القائلين ـ فيكون المعنى ـ (وإذ قلتم) كذا قولا (جهرة) أو جاهرين بذلك القول غير مكترثين ولا مبالين ، وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وأبى عبيدة ، وقرأ سهل بن شعيب وغيره (جهرة) بفتح الهاء ، وهى إما مصدر ـ كالغلبة ـ ومعناها معنى (المسكنة) وإعرابها إعرابها ، أو جمع ـ جاهر ـ كفاسق وفسقة ، وانتصابها على الحال ﴿

﴿ فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ ﴾ أى استولت عليكم وأحاطت بكم ، وأصل ـ الأخذ ـ القبض باليد ، و (الصاعقة) هنا نار من السماء أحرقتهم ، أو جند سماوى سمعوا حسهم فماتوا ، أو صيحة سماوية خروا لها صعقين ميتين يوما وليلة ، واختلف فى (موسى) هل أصابه ما أصابهم؟ والصحيح ـ لا ـ وأنه صعق ولم يمت لظاهر ثم أفاق فى حقه ، و (ثم بعثناكم) الخ فى حقهم ، وقرأ عمر . وعلى رضى الله تعالى عنهما (الصعقة) ﴿ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ٥٥ ﴾ جملة حالية ومتعلق النظر ما حل بهم من الصاعقة أو أثرها الباقى فى أجسامهم بعد البعث ، أو إحياء كل منهم ـ كما وقع فى قصة العزير ، قالوا : أحيا عضواً بعد عضو : والمعنى (وأنتم) تعلمون أنها تأخذكم ، أو و(أنتم) يقابل بعضكم بعضا ، قال فى البحر : ولو ذهب ذاهب إلى أن المعنى (وأنتم تنظرون) إجابة السؤال فى حصول الرؤية لكم كان وجها من قولهم : نظرت الرجل ـ أى انتظرته ـ كما قال :

فانكما إن (تنظرانى) ساعة من الدهر تنفعنى لدى أم جندب

لكن هذا الوجه غير منقول فلا أجسر على القول به ، وإن كان اللفظ يحتمله ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ ﴾ بسبب الصاعقة ، وكان ذلك بدعاء موسى عليه السلام ومناشدته ربه بعد أن أفاق ، ففى بعض الآثار أنهم لما ماتوا لم يزل موسى يناشد ربه فى إحيائهم ويقول: يارب إن بنى إسرائيل يقولون قتلت خيارنا حتى أحياهم الله تعالى جميعا رجلا بعد رجل ينظر بعضهم إلى بعض كيف يحيون ، والموت هنا ظاهر فى مفارقة الروح الجسد ، وقيد البعث به لأنه قد يكون عن نوم كما هو فى شأن أصحاب الكهف ، وقد يكون بمعنى إرسال الشخص ـ وهو فى القرآن كثير ـ ومن الناس من قال : كان هذا الموت غشيانا وهموداً لا موتا حقيقة كما فى قوله تعالى : (ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت) ومنهم من حمل الموت على الجهل مجازاً كما فى قوله تعالى: (أو من كان ميتا فأحييناه) . وقد شاع ذلك نثراً ونظما ، ومنه قوله :

أخو (العلم حي) خالد بعد موته ... وأوصاله تحت التراب رميم
وذو (الجهل ميت) وهو ماش على الثرى ... يظن من الأحياء وهو عديم

ومعنى البعث على هذا التعليم أى ثم علمناكم بعد جهلكم ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٦ ﴾ أى نعمة الله تعالى عليكم بالاحياء بعد الموت أو نعمته سبحانه بعد ما كفرتموها إذ رأيتم بأس الله تعالى فى رميكم بالصاعقة وإذاقتكم الموت وتكليف من أعيد بعد الموت مما ذهب إليه جماعة لئلا يخلو بالغ عاقل من تعبد فى هذه الدار بعد بعثة المرسلين، ومن جعل البعث بعد الموت مجازاً عن التعليم بعد الجهل جعل متعلق الشكر ذلك، وفى بعض الآثار أنه لما أحياهم الله تعالى سألوا أن يبعثهم أنبياء ففعل، فمتعلق الشكر حينئذ على ماقيل: هذا البعث وهو بعيد، وأبعد منه جعل متعلقه إنزال التوراة التى فيها ذكر توبته عليهم وتفصيل شرائعهم بعد إن لم يكن لهم شرائع، وقد استدل المعتزلة وطوائف من المبتدعة بهذه الآية على استحالة رؤية البارى سبحانه وتعالى لأنها لو كانت ممكنة لما أخذتهم الصاعقة بطلبها، والجواب أن أخذ الصاعقة لهم ليس لمجرد الطلب ولكن لما انضم إليه من التعنت وفرط العناد كما يدل عليه مساق الكلام حيث علقوا الايمان بها، ويجوز أيضا أن يكون ذلك الأخذ لكفرهم باعطاء الله تعالى التوراة لموسى عليه السلام وكلامه إياه أو نبوته لالطلبهم، وقد يقال: إنهم لما لم يكونوا متأهلين لرؤية الحق فى هذه النشأة كان طلبهم لها ظلما فعوقبوا بما عوقبوا، وليس فى ذلك دليل على امتناعها مطلقا فى الدنيا والآخرة، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق هذه المسألة بوجه لاغبار عليه ﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ ﴾ عطف على بعثناكم، وقيل: على قلتم، والأول أظهر للقرب والاشتراك فى المسند إليه مع التناسب فى المسندين فى كون كل منهما نعمة بخلاف (قلتم) فانه تمهيد لها، وإفادته تأخير التظليل والانزال عن واقعة طلبهم الرؤية، وعلى التقديرين لابد لترك كلمة (إذ) ههنا من نكتة، ولعلها الاكتفاء بالدلالة العقلية على كون كل منهما نعمة مستقلة مع التحرز عن تكرارها فى (ظللنا، وأنزلنا)، و (الغمام) اسم جنس كحمامة وحمام، وهو السحاب، وقيل: ماابيض منه، وقال مجاهد: هو أبرد من السحاب وأرق، وسمى غماما لأنه يغم وجه السماء ويستره. ومنه الغم والغمم، وهل كان غماما حقيقة أو شيئا يشبهه وسمى به؟ قولان، والمشهور الأول وهو مفعول (ظللنا) على إسقاط حرف الجر كما تقول: ظللت على فلان بالرداء أو بلا إسقاط، والمعنى جعلنا الغمام عليكم ظلة، والظاهر أن الخطاب لجميعهم. فقد روى أنهم لما أمروا بقتال الجبارين وامتنعوا وقالوا (اذهب أنت وربك فقاتلا) ابتلاهم الله تعالى بالتيه بين الشام ومصر أربعين سنة وشكوا حر الشمس فلطف الله تعالى بهم باظلال الغمام - وإنزال المن والسلوى - وقيل: لما خرجوا من البحر وقعوا بأرض بيضاء عفراء ليس فيها ماء ولا ظل فشكوا الحر فوقوا به، وقيل: الذين ظللوا بالغمام بعض بنى إسرائيل وكان الله تعالى قد أجرى العادة فيهم أن من عبد ثلاثين سنة لا يحدث فيها ذنبا أظلته الغمامة وكان فيهم جماعة يسمون أصحاب غمائم فامتن الله تعالى عليهم لكونهم فيهم من له هذه الكرامة الظاهرة والنعمة الباهرة ﴿ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى ﴾ المن اسم جنس لاواحد له من لفظه والمشهور أنه الترنجبين وهو شىء يشبه الصمغ حلو مع شىء من الحموضة كان ينزل عليهم كالطل من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس فى كل يوم إلا يوم السبت وكان كل شخص مأموراً بأن يأخذ قدر صاع كل يوم أو مايكفيه يوما وليلة ولايدخر إلا يوم الجمعة فان ادخار حصة السبت كان مباحا فيه. وعن وهب إنه الخبز الرقاق، وقيل: المراد به جميع مامن الله تعالى

به عليهم فى التيه وجاءهم عفواً بلا تعب، وإليه ذهب الزجاج ويؤيده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الكمأة من المنّ الذى منّ الله تعالى به على بنى إسرائيل» و(السلوى) اسم جنس أيضاً واحدها سلواة كما قاله الخليل. وليست الالف فيها للتأنيث والالما أنثت بالهاء فى قوله * كما انتفض السلوات من بلل القطر * وقال: الكسائى (السلوى) واحدة وجمعها سلاوى، وعند الاخفش الجمع والواحد بلفظ واحد، وقيل: جمع لا واحد له من لفظه وهو طائر يشبه السمانى أو هو السمانى بعينها وكانت تأتيهم من جهة السماء بكرة وعشيا أو متى أحبوا فيختارون منها السمين ويتركون منها الهزيل، وقيل: إن ريح الجنوب تسوقها اليهم فيختارون منها حاجتهم ويذهب الباقى، وفى رواية كانت تنزل عليهم مطبوخة ومشوية - وسبحان من يقول للشىء كن فيكون - وذكر السدوسى أن السلوى هو العسل بلغة كنانة ويؤيده قول الهذلى:

وقاسمها بالله جهراً لأنتم ألذ من (السلوى) إذا ما نشورها

وقول ابن عطية - إنه غلط - غلط، واشتقاقها من السلوة لانها لطيبها تسلى عن غيرها وعطفها على بعض وجوه المنّ من عطف الخاص على العام اعتناء بشأنه ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ أمر (١) إباحة على إرادة القول أى وقلنا أو قائلين، و- الطيبات - المستلذات وذكرها للمنة عليهم أو الحلالات فهو للنهى عن الادخار، و(من) للتبعيض، وأبعد من جعلها للجنس أو للبدل، ومثله من زعم أن هذا على حذف مضاف أى من عوض طيبات قائلا إن الله سبحانه عوضهم عن جميع ما آكلهم المستلذة من قبل - بالمنّ والسلوى - فكانا بدلا من الطيبات، و(ما) موصولة والعائد محذوف - أى رزقناكموه - أو مصدرية والمصدر بمعنى المفعول، واستنبط بعضهم من الآية أنه لا يكفى وضع المالك الطعام بين يدى الانسان فى إباحة الاكل بل لا يجوز التصرف فيه إلا باذن المالك (٢) وهو أحد أقوال فى المسألة ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ عطف على محذوف أى فعصوا ولم يقابلوا النعم بالشكر أو فظلموا بأن كفروا هذه النعم (وما ظلمونا) بذلك، ويجوز - كما فى البحر - أن لا يقدر محذوف لانه قد صدر منهم ارتكاب قبائح من اتخاذ العجل إلهاً، وسؤال رؤيته تعالى ظلماً وغير ذلك فجاء قوله تعالى: (وما ظلمونا) بجملة منفية تدل على أن ما وقع منهم من تلك القبائح لم يصل الينا منها نقص ولا ضرر، وفى هذا دليل على أنه ليس من شرط نفى الشىء عن الشىء إمكان وقوعه لان ظلم الانسان لله تعالى لا يمكن وقوعه البتة ﴿وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ٥٧﴾ بالكفران أو بما فعلوا إذ لا يتخطاهم ضرره، وتقديم المفعول للدلالة على القصر الذى يقتضيه النفى السابق، وفيه ضرب تهكم بهم، والجمع بين صيغتى الماضى، والمستقبل للدلالة على تماديهم فى الظلم واستمرارهم عليه، وفى ذكر (أنفسهم) بجمع القلة تحقير لهم وتقايل، والنفس العاصية أقل من كل قليل ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ منصوبة على الظرفية عند سيبويه، والمفعولية عند الأخفش، والظاهر أن الأمر بالدخول على لسان موسى عليه السلام كالأوامر السابقة واللاحقة. - والقرية - بفتح القاف - والكسر لغة أهل اليمن - المدينة من قريت إذا جمعت سميت بذلك لأنها تجمع الناس على طريقة المساكنة، وقيل: إن قلوا قيل لها: قرية، وإن كثروا قيل لها مدينة، وأنهى بعضهم حدّ القلة إلى ثلاثة، والجمع القرى على غير قياس، وقياس أمثاله فعال كظبية وظباء وفى المراد بها هنا خلاف جمّ

(١) وفى البحر ان من ذهب إلى أن الاصل فى الاشياء الاباحة قال: المراد داوموا فتدبر اه منه

(٢) ثانيها أنه يملك بالوضع فقط، وثالثها بالاخذ والتناول، ورابعها لا يملك بحال بل ينتفع به وهو على ملك المالك اه منه

والمشهور عن ابن عباس. وابن مسعود. وقتادة. والسدى. والربيع. وغيرهم ـ وإليه ذهب الجمهور ـ أنها بيت المقدس، وقد كان هذا الأمر بعد التيه والتحير وهو أمر إباحة يدل عليه عطف (فكلوا) الخ وهو غير الأمر المذكور بقوله تعالى: (ياقوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين) لانه كان قبل ذلك وهو أمر تكليف كما يدل عليه عطف النهى، ومنهم من زعم اتحادهما، وجعل هذا الامر أيضاً للتكليف. وحمل تبديل الامر على عدم امتثاله بناء على أنهم لم يدخلوا القدس فى حياة موسى عليه السلام، ومنهم من ادّعى اختلافهما لكنه زعم أن ما هنا كان بعد التيه على لسان يوشع لا على لسان موسى عليهما السلام لانه وأخاه هرون ماتا فى التيه وفتح يوشع مع بنى إسرئيل أرض الشام بعد موته عليه السلام بثلاثة أشهر، ومنهم من قال الأمر فى التيه بالدخول بعد الخروج عنه ولا يخفى ما فى كل، فالاظهر ما ذكرنا. وقد روى أن موسى عليه السلام سار بعد الخروج من التيه بمن بقى من بنى إسرائيل إلى أريحاء ـ وهى بأرض القدس ـ وكان يوشع بن نون على مقدمته ففتحها وأقام بها ما شاء الله تعالى ثم قبض، وكأنهم أمروا بعد الفتح بالدخول على وجه الاقامة والسكنى كما يشير إليه قوله تعالى: (فكلوا) الخ، وقوله تعالى فى الاعراف: (اسكنوا هذه القرية) ويؤيد كونه بعد الفتح الاشارة بلفظ القريب، والقول ـ بأنها نزلت منزلة القريب ترويجاً للامر ـ بعيد، ولا ينافى هذا مامر من أنه مات فى التيه لان المراد به المفازة لا التيه مصدر تاه يتيه تيهاً بالكسر والفتح وتيهانا إذا ذهب متحيراً فليفهم ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا ﴾ أى واسعا هنيئا ونصبه على المصدرية أو الحالية من ضمير المخاطبين، وفى الكلام إشارة إلى حل جميع مواضعها لهم، أو الاذن بنقل حاصلها إلى أى موضع شاءوا مع دلالة (رغداً) على أنهم مرخصون بالاكل منها ـ واسعا ـ وليس عليهم القناعة لسد الجوعة، ويحتمل أن يكون وعداً لهم بكثرة المحصولات وعدم الغلاء، وأخر هذا المنصوب هنا مع تقديمه فى آية آدم عليه السلام قبل لمناسبة الفاصلة فى قوله تعالى: ﴿ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ﴾ والخلاف فى نصب (الباب) كالخلاف فى نصب (هذه القرية) والمراد بها على المشهور أحد أبواب بيت القدس، وتدعى الآن باب حطة قاله ابن عباس، وقيل: الباب الثامن من أبوابه، ويدعى الآن باب التوبة ـ وعليه مجاهد ـ وزعم بعضهم أنها باب القبة التى كانت لموسى وهرون عليهما السلام يتعبدان فيها، وجعلت قبلة لبنى اسرائيل فى التيه، وفى وصفها أمور غريبة فى القصص لا يعلمها إلا الله تعالى. (وسجداً) حال من ضمير (ادخلوا) والمراد خضعا متواضعين لان اللائق بحال المذنب التائب والمطيع الموافق الخشوع والمسكنة، ويجوز حمل السجود على المعنى الشرعى، والحال مقارنة أو مقدرة، ويؤيد الثانى ماروى عن وهب فى معنى الآية ـ إذا دخلتموه فاسجدوا شكراً لله أى على ما أنعم عليكم حيث أخرجكم من التيه ونصركم على من كنتم منه تخافون وأعادكم إلى ماتحبون ـ وقول الزمخشرى ـ أمروا بالسجود عند الانتهاء إلى الباب شكراً لله تعالى وتواضعاً ـ لم نقف على مايدل عليه من كتاب وسنة، وفسر ابن عباس السجود هنا بالركوع، وبعضهم بالتطامن والانحناء قالوا: وأمروا بذلك لان الباب كان صغيراً ضيقاً يحتاج الداخل فيه إلى انحناء، وفى الصحيح عن أبى هريرة أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: قيل لبنى اسرائيل: (ادخلوا الباب سجداً) فدخلوا يزحفون على أستاههم» ﴿ وَقُولُوا حِطَّةٌ ﴾ أى مسألتنا، أو شأنك يا ربنا أن تحط عنا ذنوبنا، وهى فعلة من ـ الحط ـ كالجلسة، وذكر أبان إنها بمعنى التوبة وأنشد:

فاز (بالحطة) التى جعل اللـــه بها ذنب عبده مغفوراً

والحق أن تفسيرها بذلك تفسير باللازم، ومن البعيد قول أبى مسلم: إن المعنى أمرنا ـ حطة ـ أى أن نحط فى هذه القرية ونقيم بها لعدم ظهور تعلق الغفران به وترتب التبديل عليه إلا أن يقال كانوا مأمورين بهذا القول عند الحط فى القرية لمجرد التعبد، وحين لم يعرفوا وجه الحكمة بدلوه، وقرأ ابن أبى عبلة بالنصب بمعنى حط عنا ذنوبنا (حطة) أو نسألك ذلك، ويجوز أن يكون النصب على المفعولية ـ لقولوا ـ أى قولوا هذه الكلمة بعينها ـ وهو المروى عن ابن عباس ـ ومفعول القول عند أهل اللغة يكون مفرداً إذا أريد به لفظه ولا عبرة بما فى البحر من المنع إلا أنه يبعد هذا إن هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بها، ولان الظاهر أنهم أمروا أن يقولوا قولا دالا على التوبة والندم حتى لو قالوا اللهم إنا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا ولا تتوقف التوبة على ذكر لفظة بعينها، ولهذا قيل: الاوجه فى كونها مفعولا ـ لقولوا ـ أن يراد قولوا أمراً حاطاً لذنوبكم من الاستغفار، وحينئذ يزول عن هذا الوجه الغبار، ثم هذه اللفظة على جميع التقادير عربية معلومة الاشتقاق، والمعنى وهو الظاهر المسموع، وقال الاصم: هى من ألفاظ أهل الكتاب لا نعرف معناها فى العربية. وذكر عكرمة إن معناها لا إله إلا الله وهو من الغرابة بمكان ﴿ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ﴾ بدخولكم الباب سجداً وقولكم حطة. والخطايا أصلها خطايىء بياء بعد ألف ثم همزة فأبدلت الياء ـ عند سيبويه ـ الزائدة همزة لوقوعها بعد الالف واجتمعت همزتان وأبدلت الثانية ياء ثم قلبت ألفا، وكانت الهمزة بين ألفين فأبدلت ياء، وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء ثم فعل بها ماذكر، وقرأ نافع (يغفر) ـ بالياء ـ وابن عامر ـ بالتاء ـ على البناء للمجهول، والباقون ـ بالنون ـ والبناء للمعلوم ـ وهو الجارى على نظام ماقبله ومابعده ـ ولم يقرأ أحد من السبعة إلا بلفظ (خطايا) وأمالها الكسائى، وقرأ الجحدرى، وقتادة (تغفر) بضم التاء، وأفرد ـ الخطيئة ـ وقرأ الجمهور باظهار ـ الراء ـ من (يغفر) عند ـ اللام ـ وأدغمها قوم، قالوا: وهو ضعيف ﴿ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ٥٨ ﴾ معطوف على جملة (قولوا حطة) وذكر أنه عطف على الجواب، ولم ينجزم لأن ـ السين ـ تمنع الجزاء عن قبول الجزم، وفى إبرازه فى تلك الصورة دون تردد دليل على أن المحسن يفعل ذلك البتة، وفى الكلام صفة الجمع مع التفريق، فان (قولوا حطة) جمع، و(نغفر لكم وسنزيد) تفريق، والمفعول محذوف، أى ثواباً ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ ﴾ أى بدل (الذين ظلموا) بالقول (الذى قيل لهم) قولا غيره (فبدل) يتعدى لمفعولين ﴿أحدهما﴾ بنفسه ﴿والآخر﴾ بالباء، ويدخل على المتروك ـ فالذم متوجه ـ وجوز أبو البقاء أن يكون ـ بدل ـ محمولا على المعنى، أى فقال (الذين ظلموا قولا) الخ، والقول بأن (غير) منصوب بنزع الخافض، كأنه قيل: فغيروا قولا بغيره غير مرضى من القول، وصرح سبحانه ـ بالمغايرة ـ مع استحالة تحقق ـ التبديل ـ بدونها تحقيقاً لمخالفتهم وتنصيصاً على ـ المغايرة ـ من كل وجه؛ وظاهر الآية انقسام من هناك إلى ـ ظالمين ـ وغير ـ ظالمين ـ وأن ـ الظالمين ـ هم ـ الذين بدلوا ـ وإن كان ـ المبدل ـ الكل كان وضع ذلك من وضع الظاهر موضع الضمير ـ للاشعار بالعلة ـ واختلف فى ـ القول الذى بدلوه ـ ففى الصحيحين أنهم قالوا: حبة فى شعيرة، وروى الحاكم (حنطة) بدل (حطة) وفى المعالم إنهم قالوا بلسانهم ـ حطاً سمقاثاً ـ أى حنطة حمراء، قالوا ذلك استهزاء منهم بما قيل لهم، والروايات فى ذلك كثيرة، وإذا صحت يحمل اختلاف الألفاظ على اختلاف القائلين، والقول بأنه لم يكن منهم ـ تبديل ـ ومعنى ـ فبدلوا لم يفعلوا ما أمروا به، لا أنهم أتوا ببدل له ـ غير مسلم ـ وإن قاله أبو مسلم ـ وظاهر الآية، والأحاديث تكذبه

﴿ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ٥٩ ﴾ وضع المظهر موضع الضمير مبالغة فى تقبيح أمرهم ، وإشعاراً بكون ظلمهم وإضرارهم أنفسهم بترك مايوجب نجاتها ، أو وضعهم غير المأمور به موضعه سبباً لانزال ـ الرجز ـ وهو العذاب ـ وتكسر راؤه وتضم ـ والضم لغة بنى الصعدات ـ وبه قرأ ابن محيصن ـ والمراد به هنا ـ كما روى عن ابن عباس ـ ظلمة وموت ، يروى أنه مات منهم فى ساعة أربعة وعشرون ألفاً ، وقال وهب : طاعون غدوا به أربعين ليلة ثم ماتوا بعد ذلك ، وقال ابن جبير : ثلج هلك به منهم سبعون ألفا ـ فان فسر بالثلج ـ كان كونه (من السماء) ظاهراً ـ وإن بغيره ـ فهو إشارة إلى الجهة التى يكون منها القضاء أو مبالغة فى علوه بالقهر والاستيلاء ، وذكر بعض المحققين أن الجار والمجرور ظرف مستقر وقع صفة لـ(رجزاً) و(بماكانوا يفسقون) متعلق به لنيابته عن العامل علة له ، وكلمة (ما) مصدرية ، والمعنى (أنزلنا على الذين ظلموا) لظلمهم عذابا مقدراً بسبب كونهم مستمرين على ـ الفسق ـ فى الزمان الماضى ، وهذا أولى من جعل الجار والمجرور ظرفا لغواً متعلقا بـ(أنزلنا) لظهوره على سائر الأقوال ، ولئلا يحتاج فى تعليل ـ الانزال بالفسق ـ بعد التعليل المستفاد من التعليق بالظلم إلى القول بأن الفسق ـ عين ـ الظلم ـ وكرر للتأكيد ، أو أن ـ الظلم أعم ـ والفسق ـ لابد أن يكون من الكبائر ، فبعد وصفهم ـ بالظلم ـ وصفوا ـ بالفسق ـ للايذان بكونه من الكبائر ، فان ﴿الأول﴾ (١) بضاعة العاجز ﴿والثانى﴾ لايدفع ركاكة التعليل ، وماقيل : إنه تعليل ـ للظلم ـ فيكون إنزال العذاب مسببا عن ـ الظلم ـ المسبب عن ـ الفسق ـ ليس بشىء ، إذ ـ ظلمهم ـ المذكور سابقا ، الذى هو سبب الانزال لايحتاج إلى العلة ، وقد احتج بعض الناس بقوله تعالى : (فبدل) الخ ؛ وترتب العذاب على التبديل ، على أن ماورد به التوقيف من الأقوال لايجوز تغييره ولا تبديله بلفظ آخر ، وقال قوم : يجوز ذلك إذا كانت الكلمة الثانية تسد الأولى (٢) ، وعلى هذا جرى الخلاف ـ كما فى البحر ـ فى قراءة القرآن بالمعنى ورواية الحديث به ، وجرى فى تكبيرة الاحرام ، وفى تجويز النكاح بلفظ الهبة والبيع والتمليك ، والبحث مفصل فى محله هذا . وقد ذكر مولانا الامام الرازى رحمه الله تعالى أن هذه الآية ذكرت فى الأعراف مع مخالفة من وجوه لنكات . ﴿الأول﴾ قال هنا : (وإذ قلنا) لما قدم ذكر النعم ؛ فلابد من ذكر المنعم ، وهناك (وإذ قيل) إذ لا إبهام بعد تقديم التصريح به . ﴿الثانى﴾ قال هنا : (ادخلوا) وهناك (اسكنوا) لأن الدخول مقدم ، ولذا قدم وضعا المقدم طبعا . ﴿الثالث﴾ قال هنا : (خطاياكم) ـ بجمع الكثرة ـ لما أضاف ذلك القول إلى نفسه ، واللائق بجوده غفران الذنوب الكثيرة ، وهناك (خطيئاتكم) ـ بجمع القلة ـ إذ لم يصرح بالفاعل ﴿الرابع﴾ قال هنا : (رغداً) دون هناك لاسناد الفعل إلى نفسه هنا ، فناسب ذكر الانعام الأعظم وعدم الاسناد هناك ۞

﴿الخامس﴾ قال هنا : (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وهناك بالعكس ، لأن ـ الواو ـ لمطلق الجمع ، وأيضا المخاطبون يحتمل أن يكون بعضهم مذنبين ، والبعض الآخر ماكانوا كذلك ، فالمذنب لابد وأن يكون اشتغاله بحط الذنب مقدما على اشتغاله بالعبادة ، فلاجرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا : (حطة) ثم ـ يدخلوا ـ وأما الذى لايكون مذنبا ، فالأولى به أن يشتغل ﴿أولا﴾ بالعبادة ثم يذكر التوبة ﴿ثانيا﴾ للهضم وإزالة العجب فهؤلاء يجب أن ـ يدخلوا ثم يقولوا ـ فلما احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى ذين القسمين ، لاجرم

(١) الأول لأبى مسلم ، والثانى للرازى ، والثالث للجيلى اه منه

(٢) قوله : تسد الأولى كذا بخط مؤلفه ، ولعل فيه سقطا من قلمه ، والأصل تسد مسد الأولى اه

ذكر حكم كل واحد منهما فى سورة أخرى ﴿السادس﴾ قال هنا : (وسنزيد) ـ بالواو ـ وهناك بدونه ، إذ جعل هنا ـ المغفرة ـ مع الزيادة جزاءاً واحداً لمجموع الفعلين، وأما هناك فالمغفرة جزاء قول (حطة) والزيادة جزاء الدخول فترك ـ الواو ـ يفيد توزع كل من الجزاءين على كل من الشرطين ﴿السابع﴾ قال هناك : (الذين ظلموا منهم) وهنا لم يذكر (منهم) لأن أول القصة هناك مبنى على التخصيص بـ (من) حيث قال: (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق) فخص فى آخر الكلام ليطابق أوله؛ ولما لم يذكر فى الآيات التى قبل (فبدل) هنا تمييزاً وتخصيصاً لم يذكر فى آخر القصة ذلك . ﴿الثامن﴾ قال هنا : (فأنزلنا) وهناك (فأرسلنا) لأن الانزال يفيد حدوثه فى أول الأمر، والارسال يفيد تسليطه عليهم واستئصاله لهم ، وذلك يكون بالآخرة . ﴿التاسع﴾ قال هنا : (فكلوا) ـ بالفاء ـ وهناك ـ بالواو ـ لما مر فى (فكلا منها رغداً) وهو أن كل فعل عطف عليه شىء ـ وكان الفعل بمنزلة الشرط ، وذلك الشىء بمنزلة الجزاء ـ عطف الثانى على الأول ـ بالفاء ـ دون ـ الواو ـ فلما تعلق الأكل بالدخول قيل فى سورة البقرة : (فكلوا) ولما لم يتعلق ـ الأكل بالسكون ـ فى الأعراف ، قيل : (وكلوا) . ﴿العاشر﴾ قال هنا : (يفسقون) وهناك (يظلمون) لأنه لما بين هنا كون الفسق ظلما اكتفى بلفظ ـ الظلم ـ هناك انتهى. ولا يخفى ما فى هذه الأجوبة من النظر ، أما فى الأول . والثانى . والثامن . والعاشر فلأنها إنما تصح إذا كانت سورة البقرة متقدمة على سورة الأعراف نزولا ـ كما أنها متقدمة عليها ترتيبا ـ وليس كذلك ، فان سورة البقرة كلها مدنية ، وسورة الأعراف كلها مكية إلا ثمان آيات من قوله تعالى (واسألهم عن القرية) إلى قوله تعالى : (وإذ نتقنا الجبل) وقوله تعالى: (اسكنوا هذه القرية) داخل فى الآيات المكية ، فحينئذ لا تصح الأجوبة المذكورة . وأما ماذكر فى التاسع فيرد عليه منع عدم تعلق ـ الأكل بالسكون ـ لأنهم إذا سكنوا القرية ، تتسبب سكناهم ـ للأكل ـ منها كما ذكر الزمخشرى ، فقد جمعوا فى الوجود بين سكناها والأكل منها ، فحينئذ لافرق بين (كلوا) و (فكلوا) فلا يتم الجواب ، وأما الثالث فلأنه تعالى ـ وإن قال فى الأعراف : (وإذ قيل) ـ لكنه قال فى السورتين : (نغفر لكم) وأضاف ـ الغفران ـ إلى نفسه ، فبحكم تلك اللياقة ينبغى أن يذكر فى السورتين ـ جمع الكثرة ـ بل لاشك أن رعاية (نغفر لكم) أولى من رعاية (وإذ قيل لهم) لتعلق ـ الغفران بالخطايا ـ كما لا يخفى على العارف بالمزايا . وأما الرابع فلأنه تعالى ـ وإن لم يسند الفعل إلى نفسه تعالى ـ لكنه مسند إليه فى نفس الأمر ، فينبغى أن يذكر الانعام الأعظم فى السورتين . وأما الخامس فلأن القصة واحدة ، وكون بعضهم مذنبين وبعضهم غير مذنبين محقق ـ فعلى مقتضى ماذكر ـ ينبغى أن يذكر (وقولوا حطه) مقدماً فى السورتين . وأما السادس فلأن القصة واحدة ، وأن ـ الواو ـ لمطلق الجمع ، وقوله تعالى (نغفر) فى مقابلة (قولوا) سواء قدم أو أخر ، وقوله تعالى : (وسنزيد) فى مقابلة (وادخلوا) سواء ذكر ـ الواو ـ أو ترك ، وأما السابع فلأنه تعالى قد ذكر هنا قبل (فبدل) مايدل على التخصيص والتمييز ، حيث قال سبحانه : (وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات مارزقناكم) الخ بكافات الخطاب وصيغته ـ فاللائق حينئذ ـ أن يذكر لفظ (منهم) أيضاً ، والجواب الصحيح عن جميع هذه السؤالات وماحاكاها ـ ماذكره الزمخشرى ـ من أنه لا بأس باختلاف العبارتين إذا لم يكن هناك تناقض ، ولا تناقض بين قوله تعالى : (اسكنوا هذه القرية) وقوله : (وكلوا) لأنهم إذا سكنوا القرية فتسبب سكناهم للأكل منها ، فقد جمعوا فى الوجود بين سكناها والأكل منها ، وسواء قدموا (الحطة) على ـ دخول الباب ـ أو أخروها ، فهم جامعون فى الايجاد بينهما ، وترك ذكر ـ الرغد ـ لا يناقض

إثباته ، وقوله تعالى : (نغفر لكم خطاياكم سنزيد المحسنين) موعد بشيئين ـ بالغفران والزيادة ، وطرح ـ الواو ـ لا يخل لأنه استئناف مرتب على تقدير قول القائل : ماذا بعد الغفران؟ فقيل له : (سنزيد المحسنين) وكذلك زيادة (منهم) زيادة بيان (وأرسلنا) و (أنزلنا) و (يظلمون) و (يفسقون) من دار واحد ، انتهى *

وبالجملة التفنن فى التعبير لم يزل دأب البلغاء ، وفيه من الدلالة على رفعة شأن المتكلم ما لا يخفى ، والقرآن الكريم مملوء من ذلك ، ومن رام بيان سر لكل ما وقع فيه منه فقد رام ما لا سبيل إليه إلا بالكشف الصحيح والعلم اللدنى ، والله يؤتى فضله من يشاء ، وسبحان من لا يحيط بأسرار كتابه إلا هو *

﴿ ومن باب الاشارة فى الآيات ﴾ ـ وإذ قلتم لموسى ـ القلب (لن نؤمن) الايمان الحقيقى حتى نصل إلى مقام المشاهدة والعيان ـ فأخذتكم صاعقة الموت ـ الذى هو الفناء فى التجلى الذاتى ـ وأنتم تراقبون أو تشاهدون ـ ثم بعثناكم بالحياة الحقيقية والبقاء بعد الفناء لكى تشكروا نعمة التوحيد والوصول بالسلوك فى الله عز وجل ، ـ وظللنا عليكم غمام تجلى الصفات ـ لكونها حجب شمس الذات المحرقة سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره . (وأنزلنا عليكم) من الأحوال والمقامات الذوقية الجامعة بين الحلاوة وإذهاب رذائل أخلاق النفس ، كالتوكل والرضا وسلوى الحكم والمعارف والعلوم الحقيقية التى يحشرها عليكم ريح الرحمة ، والنفحات الالهية فى تيه الصفات عند سلوككم فيها ، فتسلون بذلك (السلوى) وتنسون من لذائذ الدنيا كل ما يشتهى (كلوا) أى تناولوا وتلقوا هذه الطيبات التى رزقتموها حسب استعدادكم ، وأعطيتموها على ما وعد لكم (وما ظلمونا) أى ما نقصوا حقوقنا وصفاتنا باحتجابهم بصفات أنفسهم ، ولكن كانوا ناقصين حقوق أنفسهم بحرمانها وخسرانها ، وهذا هو الخسران المبين . (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية) أى المحل المقدس الذى هو مقام المشاهدة (وادخلوا الباب) الذى هو الرضا بالقضاء ، فهو باب الله تعالى الأعظم (سجداً) منحنين خاضعين لما يرد عليكم من التجليات ، واطلبوا أن يحط الله تعالى عنكم ذنوب صفاتكم وأخلاقكم وأفعالكم ، فان فعلتم ذلك (نغفر لكم خطاياكم) « فمن تقرب إلىّ شبراً تقربت إليه ذراعا . ومن تقرب إلىّ ذراعا ، تقربت إليه باعا . ومن أتانى يمشى أتيته هرولة » (وسنزيد المحسنين) أى المشاهدين «ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر» وهل ذلك إلا الكشف التام عن الذات الأقدس . (فبدل الذين ظلموا) أنفسهم وأضاعوها ووضعوها فى غير موضعها اللائق بها (قولا غير الذى قيل لهم) ابتغاءاً للحظوظ الفانية والشهوات الدنية . (فأنزلنا) على الظالمين خاصة ، عذاباً وظلمة وضيقاً فى سجن الطبيعة ، وإسراً فى وثاق التمنى ، وقيد الهوى ، وحرماناً ، وذلا بمحبة الماديات السفلية ، والاعراض عن هاتيك التجليات العلية ، وذلك من جهة قهر سماء الروح ، ومنع اللطف والروح عنهم بسبب فسقهم وخروجهم عن طاعة القلب الذى لا يأمر إلا بالهدى — كما ورد فى الأثر — استفت قلبك وإن أفتاك المفتون إلى طاعة النفس الأمارة بالسوء * وهذا هو البلاء العظيم ، والخطب الجسيم *

من كان يرغب فى السلامة فليكن ... أبداً من الحدق المراض عياذه
لا تخدعنك بالفتور فانه ... نظر يضر بقلبك استلذاذه
إياك من طمع المنى فعزيزه ... كذليله ، وغنيه شحاذه

﴿ وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ﴾ تذكير لنعمة عظيمة كفروا بها ـ وكان ذلك فى التيه لما عطشوا ـ فى

بعض الآثار أنهم قالوا فيه : من لنا بحر الشمس ـ فظلل عليهم الغمام ـ وقالوا : من لنا بالطعام ـ فأنزل الله تعالى عليهم المن والسلوى ـ وقالوا : من لنا بالماء ـ فأمر موسى بضرب الحجر ـ وتغيير الترتيب لقصد إبراز كل من الأمور المعدود فى معرض أمر مستقل واجب التذكير والتذكر ، ولو روعى الترتيب الوقوعى لفهم أن الكل أمر واحد ـ أمر بذكره ـ والاستسقاء ـ طلب ـ السقيا ـ عند عدم الماء أو قلته . قيل : ومفعول ـ استسقى ـ محذوف أى ـ ربه ـ أو ـ ماء ـ وقد تعدى هذا الفعل فى الفصيح إلى ـ المستسقى منه تارة ـ وإلى ـ المستسقى أخرى ـ كما فى قوله تعالى : (وإذ استسقاه قومه) وقوله :

وأبيض ـ يستسقى ـ الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

وتعديته إليهما مثل أن تقول : ـ استسقى زيد ربه الماء ـ لم نجدها فى شيء من كلام العرب ـ واللام ـ متعلقة بالفعل ، وهى سببية أى لأجل قومه ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ أى فأجبناه (فقلنا) الخ ـ والعصا ـ مؤنث ـ والألف منقلبة عن ـ واو ـ بدليل عصوان وعصوته ـ أى ضربته بالعصا ـ ويجمع على أفعل شذوذاً وعلى فعول قياساً ، فيقال : أعص وعصى ، وتتبع حركة ـ العين ـ حركة ـ الصاد ـ و (الحجر) هو هذا الجسم المعروف ، وجمعه أحجار وحجار ، وقالوا : حجارة ، واشتقوا منه فقالوا : استحجر الطين ، والاشتقاق من الأعيان قليل جداً . والمراد بهذه ـ العصا ـ المسئول عنها فى قوله تعالى : (وماتلك بيمينك ياموسى) والمشهور أنها من آس الجنة ـ طولها عشرة أذرع طول موسى عليه السلام ـ لها شعبتان تتقدان فى الظلمة ، توارثها صاغر عن كابر حتى وصلت إلى شعيب ومنه إلى موسى عليهما السلام ، وقيل : رفعها له ملك فى طريق مدين ، وفى المراد من (الحجر) خلاف ، فقال الحسن : لم يكن حجراً معيناً ، بل أى حجر ضربه انفجر منه الماء ، وهذا أبلغ فى الاعجاز وأبين فى القدرة ، وقال وهب : كان يقرع لهم أقرب حجر فتنفجر ، وعلى هذا ـ اللام ـ فيه للجنس ، وقيل : للعهد ، وهو حجر معين حمله معه من الطور مكعب له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين ، لكل سبط عين تسيل فى جدول إلى السبط الذى أمرت أن تسقيهم ، وكانوا ستمائة ألف ماعدا دوابهم ، وسعة المعسكر إثنا عشر ميلا . وقيل : حجر كان عند آدم وصل مع العصا إلى شعيب فدفع إلى موسى ، وقيل : هو الحجر الذى فر بثوبه ، والقصة معروفة . وقيل : حجر أخذ من قعر البحر خفيف يشبه رأس الآدمى كان يضعه فى مخلاته ، فاذا احتاج للماء ضربه . والروايات فى ذلك كثيرة ، وظاهر أكثرها التعارض ، ولا ينبنى على تعيين هذا الحجر أمر دينى ، والاسلم تفويض علمه إلى الله تعالى *

﴿فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً﴾ عطف على مقدر ، أى فضرب فانفلق ، ويدل على هذا المحذوف وجود الانفجار ، ولو كان ينفجر دون ضرب لما كان للأمر فائدة ، وبعضهم يسمى هذه ـ الفاء ـ الفصيحة ويقدر شرطا أى فان ضربت فقد (انفجرت) وفى المغنى أن هذا التقدير يقتضى تقدم الانفجار على الضرب ، إلا أن يقال : المراد فقد حكمنا بترتب الانفجار على ضربك ، وقال بعض المتأخرين (١) : لاحذف ، بل ـ الفاء ـ للعطف وإن مقدرة بعد ـ الفاء ـ كما هو القياس ، بعد الأمر عند قصد السببية ، والتركيب من قبيل ـ زرنى فأكرمك ـ أى (اضرب بعصاك الحجر) فان انفجرت فليكن منك الضرب فالانفجار ـ ولا يخفى ما فى كل

(١) هو عصام الدين اه منه

حتى قال مولانا مفتي الديار الرومية في الاول إنه غير لائق بجلالة شأن النظم الكريم - والثاني أدهى وأمر - والانفجار انصداع شيء من شيء، ومنه الفجر والفجور، وجاء هنا (انفجرت) وفي الاعراف (انبجست) فقيل: هما سواء. وقيل: بينهما فرق وهو أن الانبجاس أول خروج الماء، والانفجار اتساعه وكثرته، أو الانبجاس خروجه من الصلب، والآخر خروجه من اللين، والظاهر استعمالهما بمعنى واحد - وعلى فرض المغايرة - لا تعارض لاختلاف الاحوال، و(من) لابتداء الغاية، والضمير عائد على - الحجر المضروب - وعوده إلى الضرب ، و(من) سببية مما لا ينبغي الاقدام عليه ، والتاء في - إثنتا - للتأنيث ، ويقال : ثنتا إلا أن التاء فيها على ما في البحر للالحاق ، وهذا نظير أنبت ، ونبت ولامها محذوفة ، وهي ياء لأنها من ثنيت، وقرأ مجاهد وجماعة - ورواه السعدي عن أبي عمرو - عشرة بكسر الشين وهي لغة بني تميم، وقرأ الفضل الأنصاري بفتحها قال ابن عطية: وهي لغة ضعيفة ، ونص بعض النحاة على الشذوذ، ويفهم من بعض المتأخرين إن هذه اللغات في المركب لا في عشرة وحدها، وعبارات القوم لا تساعده، و - العين - منبع الماء وجمع على أعين شذوذاً وعيون قياساً، وقالوا في أشراف الناس: أعيان. وجاء ذلك في الباصرة قليلا كما في قوله * أعيانا لها ومآقيا * وهو منصوب على التميز، وإفراده في مثل هذا الموضع لازم، وأجاز الفراء أن يكون جمعا، وكان هذا العدد دون غيره لكونهم كانوا اثني عشر سبطاً وكان بينهم تضاغن وتنافس فأجرى الله تعالى لكل سبط عينا يردها لا يشركه فيها أحد من السبط الآخر دفعا لاثارة الشحناء، ويشير إلى حكمة الانقسام ، قوله تعالى : ﴿ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ ﴾ وهي جملة مستأنفة مفهمة على أن كل سبط منهم قد صار له مشرب يعرفه فلا يتعدى لمشرب غيره، و(أناس) جمع لا واحد له من لفظه، وما ذكر من شذوذ إثبات همزته إنما هو مع الالف واللام، وأما بدونها فشائع صحيح، و(عَلِمَ) هنا متعدية لواحد أجريت مجرى عرف - ووجد ذلك بكثرة - و - المشرب - إما اسم مكان أي محل الشرب، أو مصدر ميمي بمعنى الشرب، وحمله بعضهم على المشروب وهو الماء ، وحمله على المكان أولى عند أبي حيان، وإضافة المشرب اليهم لأنه لما تخصص كل مشرب بمن تخصص به صار كأنه ملك لهم وأعاد الضمير في مشربهم على معنى (كلّ) ولا يجوز أن يعود على لفظها لأن - كُلا - متى أضيف إلى نكرة وجب مراعاة المعنى كما في قوله تعالى : (يوم ندعو كل أناس بامامهم) وقوله :

وكل أناس سوف تدخل بينهم … دويهية تصفر منها الانامل

ونص على المشرب تنبيها على المنفعة العظيمة التي هي سبب الحياة وإن كان سرد الكلام يقتضي - قد علم كل أناس عينهم - وفي الكلام حذف أي منها لأن (قد عَلِمَ) صفة - لاثنتا عشرة عينا - فلا بد من رابط ، وإنما وصفها به لأنه معجزة أخرى حيث يحدث مع حدوث الماء جداول يتميز بها مشرب كل من مشرب آخر، ويحتمل أن تكون الجملة حالية لا صفة لقوله تعالى : (اثنتا عشرة) لئلا يحتاج إلى تقدير العائد وليفيد مقارنة العلم بالمشارب للانفجار ، والمشرب حينئذ العين ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللهِ ﴾ على إرادة القول، وبدأ بالأكل لأن قوام الجسد به، والاحتياج إلى الشرب حاصل عنه، و(من) لابتداء الغاية، ويحتمل أن تكون للتبعيض، وفي ذكر الرزق مضافا تعظيم للمنة، وإشارة إلى حصول ذلك لهم من غير تعب ولا تكلف، وفي هذا التفات إذ تقدم (فقلنا اضرب) ولو جرى على نظم واحد لقال من رزقنا، ولو جعل الاضمار قبل (كلوا) مسنداً إلى موسى - أي وقال موسى كلوا واشربوا - لا يكون فيه ذلك، و - الرزق - هنا بمعنى المرزوق وهو الطعام المتقدم من المنّ والسلوى، والمشروب من ماء

العيون ، وقيل : المراد به الماء وحده لأنه يشرب ويؤكل مما ينبت منه ويضعفه أنه لم يكن أكلهم في التيه من زروع ذلك الماء كما يشير إليه قوله تعالى : (يخرج لنا مما تنبت الارض) و (لن نصبر على طعام واحد) ويلزم عليه أيضا الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ يؤول إلى ـ كلوا واشربوا ـ من الماء، ويكون نسبة الشرب إليه بارادة ذاته، والاكل بارادة ماهو سبب عنه، أو القول بحذف متعلق أحد الفعلين أي كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله، وقول بعض المتأخرين إن رزق الله ـ عبارة عن الماء، وفي الآية إشارة إلى إعجاز آخر وهو أن هذا الماء كما يروي العطشان يشبع الجوعان فهو طعام وشراب ـ بعيد غاية البعد ، وأقرب منه أن لا يكون (كلوا واشربوا) بتقدير القول من تتمة مايحكى عنهم بل يجعل أمراً مرتبا على ذكرهم ماوقع وقت الاستسقاء على وجه الشكر والتذكير بقدرة الله تعالى فهو أمر المخاطبين بهذه الحكاية بأكلهم وشربهم مما يرزقهم الله تعالى، وعدم الافساد باضلال الخلق، وجمع عرض الدنيا ويكون فصله عما سبق لأنه بيان للشكر المأمور أو نتيجة للمذكور ﴿ واحتجت المعتزلة ﴾ بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال لان أقل درجات هذا الأمر أن يكون للاباحة فاقتضى أن يكون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام لكان الرزق مباحا وحراما، وأنه غير جائز، والجواب أن الرزق هنا ليس بعام إذا أريد المن والسلوى والماء المنفجر من الحجر، ولا يلزم من حلية معين ما من أنواع الرزق حلية جميع الرزق وعلى تسليم العموم يلتزم التبعيض ﴿ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ٦٠ ﴾ لما أمروا بالأكل والشرب من رزق الله تعالى ولم يقيد ذلك عليهم بزمان ولا مكان ولا مقدار كان ذلك إنعاما وإحسانا جزيلا إليهم ، واستدعى ذلك التبسط في المأكل والمشرب نهاهم عما يمكن أن ينشأ عن ذلك وهو الفساد حتى لا يقابلوا تلك النعم بالكفران، و ـ العثي ـ عند بعض المحققين مجاوزة الحد مطلقا فساداً كان أولا فهو كالاعتداء ، ثم غلب في الفساد ، ومفسدين على هذا حال غير مؤكدة وهو الاصل فيها كما يدل عليه تعريفها، وذكر أبو البقاء أن ـ العثي ـ الفساد والحال مؤكدة، وفيه أن مجيء الحال المؤكدة بعد الفعلية خلاف مذهب الجمهور . وذهب الزمخشري أن معناه أشد الفساد والمعنى لا تتمادوا في الفساد حال إفسادكم، والمقصد النهي عما كانوا عليه من التمادي في الفساد وهو من أسلوب (لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة) وإلا فالفساد أيضا منكر منهي عنه، وفيه أنه تكلف مستغنى عنه بما ذكرنا، والمراد من (الارض) عند الجمهور أرض التيه . ويجوز أن يريدها وغيرها مما قدروا أن يصلوا إليها فينالها فسادهم، وجوز أن يريد الارضين كلها، و (أل) لاستغراق الجنس، ويكون فسادهم فيها من جهة أن كثرة العصيان والاصرار على المخالفات والبطر يؤذن بانقطاع الغيث وقحط البلاد ونزع البركات، وذلك انتقام يعم الارضين، هذا ثم إن ظاهر القرآن لا يدل على تكرر هذا الاستسقاء ولا الضرب ولا الانفجار فيحتمل أن يكون ذلك متكرراً ، ويحتمل أن يكون ذلك مرة واحدة والواحدة هي المتحققة . والحكايات في هذا الامر كثيرة وأكثرها لا صحة له ، وقد أنكر بعض الطبيعيين هذه الواقعة . وقال كيف يعقل خروج الماء العظيم الكثير من الحجر الصغير ، وهذا المنكر مع أنه لم يتصور قدرة الله تعالى في تغيير الطبائع والاستحالات فقد ترك النظر على طريقتهم إذ قد تقرر عندهم أن حجر المغناطيس يجذب الحديد والحجر الحلاق يحلق الشعر والحجر الباغض للخل ينفر منه ، وذلك كله من أسرار الطبيعة وإذا لم يكن مثل ذلك منكراً عندهم فليس يمتنع أن يخلق في حجر آخر قوة جذب الماء من تحت الأرض، ويكون خلق تلك القوة عند ضرب العصا أو عند أمر موسى عليه السلام على ماورد أنه كان بعد ذلك يأمره، فينفجر ولا ينافيه انفصاله عن الارض كما وهم، ويحتمل أيضاً أن يقلب الله تعالى ـ بواسطة قوة أودعها في الحجر ـ الهواء

ماء بإزالة اليبوسة عن أجزائه وخلق الرطوبة فيها . والله تعالى على كل شيء قدير، وحظ العارف من الآية أن يعرف الروح الانسانية وصفاتها في عالم القلب بمثابة موسى وقومه وهو مستسق ربه لارْوائها بماء الحكمة والمعرفة وهو مأمور بضرب عصا ـ لا إله إلا الله ـ ولها شعبتان من النفي والاثبات تتقدان نوراً عند استيلاء ظلمات النفس، وقد حملت من حضرة العزة على حجر القلب الذي هو كالحجارة أو أشد قسوة (فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً) من مياه الحكمة لان كلمة ـ لا إله إلا الله ـ اثنتا عشرة حرفا فانفجر من كل حرف عين قد عَلِمَ كل سبط من أسباط صفات الانسان . وهي اثنا عشر سبطاً من الحواس (١) الظاهرة والباطنة، واثنان من القلب والنفس، ولكل واحد منهم مشرب من عين جرت من حرف من حروف الكلمة، و(قد عَلِمَ) مشربه ومشرب كل واحد حيث ساقه رائده وقاده قائده فمن مشرب عذب فرات . ومشرب ملح أجاج ، والنفوس ترد مناهل التقى والطاعات. والارواح تشرب من زلال الكشوف والمشاهدات، والاسرار تروى من عيون الحقائق بكأس تجلي الصفات عن ساقي (وسقاهم ربهم شراباً طهوراً) للاضمحلال في حقيقة الذات (كلوا واشربوا من رزق الله) بأمره ورضاه (ولا تعثوا) في هذا القالب (مفسدين) بترك الامر واختيار الوزر وبيع الدين بالدنيا وإيثار الاولى على العقبى وتقديمهما على المولى ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ ﴾ الظاهر أنه داخل في تعداد النعم وتفصيلها وهو إجابة سؤالهم بقوله تعالى : (اهبطوا) الخ مع استحقاقهم كمال السخط لأنهم كفروا نعمة إنزال الطعام اللذيذ عليهم وهم في التيه من غير كدّ وتعب حيث سألوا بـ(لن نصبر) فانه يدل على كراهيتهم إياه إذ الصبر حبس النفس في المضيق، ولذا أنكر عليه بقوله تعالى: (أتستبدلون) الخ ، فالآية في الاسلوب مثل قوله تعالى : (وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك) الخ ، حيث عاندوا بعد سماع الكلام وأهلكوا ، ثم أفاض عليهم نعمة الحياة ، قال مولانا السالكوتي ـ ومن هذا ظهر ضعف ماقال الامام الرازي ـ لو كان سؤالهم معصية لما أجابهم ، لأن الاجابة إلى المعصية معصية ـ وهي غير جائزة على الأنبياء ـ وإن قوله تعالى : (كلوا واشربوا) أمر إباحة لا إيجاب ، فلا يكون سؤالهم غير ذلك الطعام معصية ، ووصف الطعام بواحد وإن كانا طعامين (المنّ والسلوى) اللذين رزقوهما في التيه ، إما باعتبار كونه على نهج واحد كما يقال : طعام مائدة الأمير واحد ـ ولو كان ألواناً شتى ـ بمعنى أنه لا يتبدل ولا يختلف بحسب الأوقات ، أو باعتبار كونه ضرباً واحداً لأن (المنّ والسلوى) من طعام أهل التلذذ والسرف ، وكأن القوم كانوا فلاحة فما أرادوا إلا ما ألفوه ، وقيل : إنهم كانوا يطبخونهما معا فيصير طعاما واحداً ، والقول بأن هذا القول كان قبل نزول (السلوى) نازل من القول ، وأهون منه القول بأنهم أرادوا بالطعام الواحد (السلوى) لأن (المنّ) كان شرابا ، أو شيئا يتحلون به، فلم يعدوه طعاما آخر ، وإلا نزل القول بأنه عبر بالواحد عن الاثنين كما عبر بالاثنين عن الواحد في نحو (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) وإنما يخرج من أحدهما ـ وهو الملح دون العذب ـ ﴿ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ ﴾ أي سله لأجلنا ـ بدعائك إياه ـ بأن يخرج لنا كذا وكذا ـ والفاء ـ لسببية عدم الصبر للدعاء ، ولغة بني عامر (فادع) ـ بكسر العين ـ جعلوا ـ دعا من ذوات الياء ـ كرمى ، وإنما سألوا من موسى أن يدعو لهم ، لأن دعاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أقرب للاجابة من دعاء غيرهم ، على أن دعاء الغير للغير مطلقا أقرب إليها ـ فما ظنك بدعاء الأنبياء لأممهم ؟ ـ ولهذا قال ﷺ

(١) قوله : من الحواس الخ كذا بخطه اه مصححه

لعمر رضى الله تعالى عنه : « أشركنا فى دعائك » وفى الأثر « ادعونى بألسنة لم تعصونى فيها » وحملت على ألسنة الغير ، والتعرض لعنوان الربوبية لتمهيد مبادى الاجابة ، وقالوا : (ربك) ولم يقولوا : ربنا ، لأن فى ذلك من الاختصاص به ماليس فيهم من مناجاته وتكليمه وإيتائه التوراة ، فكأنهم قالوا : ادع لنا المحسن إليك بما لم يحسن به إلينا ، فكما أحسن إليك من قبل نرجو أن يحسن إليك فى إجابة دعائك *

﴿ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ﴾ المراد - بالاخراج - المعنى المجازى اللازم للمعنى الحقيقى ، وهو الاظهار بطريق الايجاد - لا بطريق إزالة الخفاء - والحمل على المعنى الحقيقى يقتضى مخرجا عنه ، ومايصلح له ههنا هو (الأرض) وبتقديره يصير الكلام سخيفا ، و (يُخْرِجْ) مجزوم لأنه جواب الأمر ، وجزمه - بلام الطلب - محذوفة لا يجوز عند البصريين ، و (من) الأولى تبعيضية أى مأكولا بعض ما (تنبت) وادعى الأخفش زيادتها - وليس بشىء - و (ما) موصولة والعائد محذوف ، أى تنبته ، وجعلها مصدرية لم يجوّزه أبو البقاء - لأن المقدر جوهر - ونسبة - الانبات - إلى (الأرض) مجاز من باب النسبة إلى القابل . وقد أودع الله تعالى فى الطبقة الطينية من الأرض - أو فيها - قوة قابلة لذلك ، وكون القوة القابلة مودعة فى الحب دون التراب ربما يفضى إلى القول بقدم الحب بالنوع ، و (من) الثانية بيانية ، فالظرف مستقر واقع موقع الحال ، أى كائنا من (بقلها) . وقال أبو حيان : تبعيضية واقعة موقع البدل من كلمة (ما) فالظرف لغو متعلق بـ (يُخْرِجْ) وعلى التقديرين - كما قال السالكوتى - يفيد أن المطلوب إخراج بعض هؤلاء ، ولو جعل بيانا لما أفاده (من) التبعيضية - كما قاله المولى عصام الدين - لخلا الكلام عن الافادة المذكورة ، وأوهمَ أن المطلوب إخراج جميع هؤلاء لعدم العهد - والبقل - جنس يندرج فيه النبات الرطب مما يأكله الناس والأنعام ، والمراد به هنا أطايب البقول التى يأكلها الناس - والقثاء - هو هذا المعروف ، وقال الخليل : هو الخيار ، وقرأ يحيى ابن وثاب وغيره - بضم القاف - وهو لغة - والفوم - الحنطة - وعليه أكثر الناس - حتى قال الزجاج : لا خلاف عند أهل اللغة أن - الفوم - الحنطة ، وسائر الحبوب التى تختبز يلحقها اسم - الفوم - وقال الكسائى وجماعة : هو الثوم ، وقد أبدلت - ثاؤه فاء - كما فى - جدث وجدف - وهو بالبصل والعدس أوفق - وبه قرأ ابن مسعود رضى الله تعالى عنه - ونفس شيخنا - عليه الرحمة - إليه تميل ، والقول بأنه الخبز يبعده الانبات من (الأرض) وذكره مع البقل وغيره . ومافى المعالم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن - الفوم - الخبز يمكن توجيهه بأن معناه إنه يقال عليه ، ووجه ترتيب النظم أنه ذكر أولا ماهو جامع للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - وهو البقل - إذ منه ماهو بارد رطب - كالهندبا - ومنه ماهو حار يابس - كالكرفس والسذاب - ومنه ماهو حار وفيه رطوبة ، كالنعناع ﴿ وثانيا ﴾ ماهو بارد رطب - وهو القثاء - ﴿ وثالثا ﴾ ماهو حار يابس - وهو الثوم - ﴿ ورابعا ﴾ ماهو بارد يابس - وهو العدس - ﴿ وخامسا ﴾ ماهو حار رطب - وهو البصل - وإذا طبخ صار باردا رطبا عند بعضهم ، أو يقال : إنه ذكر أولا مايؤكل من غير علاج نار ، وذكر بعده مايعالج به مع ماينبغى فيه ذلك ويقبله *

﴿ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِى هُوَ أَدْنَى بِالَّذِى هُوَ خَيْرٌ ﴾ استئناف وقع جوابا عن سؤال مقدر ، كأنه قيل : فماذا قال لهم؟ فقيل قال : (أتستبدلون) الخ ، والقائل إما الله تعالى على لسان موسى عليه السلام ، ويرجحه كون المقام مقام تعداد النعم ، أو موسى نفسه - وهو الأنسب بسياق النظم - والاستفهام للانكار ، والاستبدال الاعتياض *

﴿ فان قلت ﴾ كونهم لا يصبرون (على طعام واحد) أفهم طلب ضم ذلك إليه - لا استبداله به - أجيب بأن قولهم: (لن نصبر) يدل على كراهتهم ذلك الطعام ، وعدم الشكر على النعمة دليل الزوال ، فكأنهم طلبوا زوالها ومجيء غيرها ، وقيل : إنهم طلبوا ذلك ، وخطابهم بهذا إشارة إلى أنه تعالى إذا أعطاهم ماسألوا منع عنهم (المنّ والسلوى) فلا يجتمعان،وقيل : الاستبدال فى المعدة - وهو كما ترى - وقرأ أبىّ - أتبدلون- وهو مجاز، لأن التبديل ليس لهم - إنما ذلك إلى الله تعالى - لكنهم لما كانوا يحصل التبديل بسؤالهم جعلوا مبدلين ، وكان المعنى أتسألون تبديل الذى الخ ، و(الذى) مفعول (تستبدلون) وهو الحاصل ؛ و(الذى) دخلت عليه الباء هو الزائل ، وهو (أدنى) صلة (الذى) وهو هنا واجب الاثبات - عند البصريين - إذ لا طول ، و(أدنى) إما من الدنو أو مقلوب من الدون ، وهو على الثانى ظاهر ، وعلى الأول مجاز استعير فيه الدنو بمعنى القرب المكانى للخسة كما استعير البعد للشرف ، فقيل : بعيد المحل بعيد الهمة ، ويحتمل أن يكون مهموزاً من الدناءة ، وأبدلت فيه - الهمزة ألفا - ويؤيده قراءة زهير والكسائى (أدنأ) بالهمزة ، وأريد (بالذى هو خير) (المنّ والسلوى) ومعنى خيرية هذا المأكول بالنسبة إلى ذلك غلاء قيمته وطيب لذته ، والنفع الجليل فى تناوله ، وعدم الكلفة فى تحصيله ، وخلوّه عن الشبهة فى حله ﴿ إِهْبِطُوا مِصْراً ﴾ جملة محكية بالقول كالأولى ، وإنما لم يعطف إحداهما على الأخرى فى المحكى لأن الأولى خبر معنى ، وهذه ليست كذلك ، ولكونها كالمبينة لها فان الاهباط طريق الاستبدال ، هذا إذا جعل الجملتان من كلام الله تعالى أو كلام موسى ، وإن جعل إحداهما من موسى والأخرى من الله تعالى ، فوجه الفصل ظاهر ، والوقف على خير كاف ﴿على الأول﴾ وتام ﴿على الثانى﴾ والهبوط يجوز أن يكون مكانيا بأن يكون التيه أرفع من المصر ، وأن يكون رتبيا ، وهو الانسب بالمقام ، وقرىء (اهبطوا) بضم الهمزة والباء - والمصر - البلد العظيم وأصله الحد والحاجز بين الشيئين ، قال :

وجاعل الشمس (مصراً) لاخفاء به ... بين النهار وبين الليل قد فصلا

وإطلاقه على البلد لأنه ممصور أى محدود، وأخذه من مصرت الشاة أمصرها - إذا حلبت كل شىء فى ضرعها- بعيد ، وحكى عن أشهب أنه قال : قال لى مالك : هى مصر قريتك مسكن فرعون - فهو إذاً عَلَمٌ - وأسماء المواضع قد تعتبر من حيث المكانية فتذكر ، وقد تعتبر من حيث الأرضية فتؤنث ، فهو - إن جعل علماً - فاما باعتبار كونه بلدة ، فالصرف مع العلمية ، والتأنيث لسكون الوسط ، وإما باعتبار كونه - بلداً - فالصرف على بابه ، إذ الفرعية الواحدة لا تكفى فى منعه ، ويؤيد ماقاله الامام مالك رضى الله تعالى عنه أنه فى مصحف ابن مسعود (مصر) بلا - ألف بعد الراء - ويبعده أن الظاهر من التنوين التنكير ، وأن قوله تعالى : (ادخلوا الأرض المقدسة) يعنى الشام التى كتب الله تعالى لكم للوجوب - كما يدل عليه عطف النهى - وذلك يقتضى المنع من دخول أرض أخرى ، وأن يكون الأمر بالهبوط مقصوراً على بلاد التيه - وهو مابين بيت المقدس إلى قنسرين- ومن الناس من جعل (مصر) معرب - مصرائيم - كاسرائيل اسم لأحد أولاد نوح عليه السلام - وهو أول من اختطها - فسميت باسمه ، وإنما جاز الصرف حينئذ لعدم الاعتداد بالعجمة لوجود التعريب والتصرف فيه فافهم وتدبر * ﴿ فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ ﴾ تعليل للأمر بالهبوط ، وفى البحر أنها جواب للأمر - وكما يجاب بالفعل يجاب بالجملة - وفى ذلك محذوف فان مايربط الجملة بماقبلها، والضمير العائد على (ما) والتقدير ، فان لكم فيها ماسألتموه،

والتعبير عن الأشياء المسئولة بـ(ما) للاستهجان بذكرها ، وقرأ النخعي ويحيى (سألتم) بكسر السين ۞

﴿ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ ﴾ أى جعل ذلك محيطاً بهم إحاطة القبة بمن ضربت عليه ، أو ألصق بهم من ضرب الطين على الحائط ففى الكلام استعارة بالكناية حيث شبه ذلك بالقبة أو بالطين ، و(ضربت) استعارة تبعية تحقيقية لمعنى الاحاطة والشمول أو اللزوم واللصوق بهم، وعلى الوجهين فالكلام كناية عن كونهم أذلاء متصاغرين، وذلك بما ضرب عليهم من الجزية التي يؤدونها عن يد وهم صاغرون، وبما ألزموه من إظهار الزى ليعلم أنهم يهود ولا يلتبسوا بالمسلمين وبما طبعوا عليه من فقر النفس وشحها فلا ترى ملة من الملل أحرص منهم، وبما تعودوا عليه من إظهار سوء الحال مخافة أن تضاعف عليهم الجزية إلى غير ذلك مما تراه فى اليهود اليوم، وهذا الضرب مجازاة لهم على كفران تلك النعمة، وبهذا ارتبطت الآية بما قبلها ، وإنما أورد ضمير الغائب للاشارة إلى أن ذلك راجع إلى جميع اليهود ، وشامل للمخاطبين ، بقوله تعالى : (فان لكم ماسألتم) ولمن يأتى بعدهم إلى يوم القيامة فليس من قبيل الالتفات على ماوهم ﴿ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ أى نزلوا وتمكنوا بما حل بهم من البلاء والنقم فى الدنيا ، أو بما تحقق لهم من العذاب فى العقبى ، أو بما كتب عليهم من المكاره فيهما ـ أو رجعوا بغضب ـ أى صار عليهم، ولذا لم يحتج إلى اعتبار المرجوع إليه، أو صاروا أحقاء به ، أو استحقوا العذاب بسببه ـ وهو بعيد ـ وأصل ـ البواء ـ بالفتح والضم مساواة الاجزاء ثم استعمل فى كل مساواة فيقال: هو بواء فلان أى كفؤه، ومنه بؤ ـ لشسع نعل كليب ـ وحديث «فليتبوأ مقعده من النار» وفى وصف الغضب بكونه من الله تعالى تعظيم لشأنه بعد تعظيم وتفخيم بعد تفخيم ۞

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّينَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾ أشار بذلك إلى ماسبق من ضرب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب العظيم، وإنما بَعّده لبعد بعضه حتى لو كان إشارة إلى البوء لم يكن على لفظ البعيد، أو للاشارة إلى أنهم أدركتهم هذه الامور مع بعدهم عنها لكونهم أهل الكتاب. أو للايماء إلى بعدها فى الفظاعة، والباء للسببية وهى داخلة على المصدر المؤول ولم يعبر به ، وعبر بما عبر تنبيهاً على تجدد الكفر والقتل منهم حينا بعد حين واستمرارهم عليهما فيما مضى، أو لاستحضار قبيح صنعهم، و(الآيات) إما المعجزات مطلقا أو التسع التى أتى بها موسى عليه السلام، أو ماجاء به من التسع وغيرها، أو آيات الكتب المتلوة مطلقا، أو التوراة. أو آيات منها كالآيات التى فيها صفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم. او التى فيها الرجم أو القرآن، وفى إضافة الآيات إلى اسمه تعالى زيادة تشنيع عليهم، وبدأ سبحانه بكفرهم بآياته لأنه أعظم كل عظيم، وأردفه بقتلهم النبيين لأنه كالمنشأ له، وأتى بالنبيين الظاهر فى القلة دون الانبياء الظاهر فى الكثرة إذ الفرق بين الجمعين إذا كانا نكرتين وأما إذا دخلت عليهما (أل) فيتساويان ـ كما فى البحر ـ فلا يرد أنهم قتلوا ثلثمائة نبي فى أول النهار ، وأقاموا سوقهم فى آخره ، وقيد القتل بغير الحق مع أن قتل الأنبياء لا يكون إلا كذلك للايذان بأن ذلك بغير الحق عندهم إذ لم يكن أحد معتقداً حقية قتل أحد منهم عليهم السلام، وإنما حملهم عليه حب الدنيا، واتباع الهوى. والغلو فى العصيان ، والاعتداء فاللام فى الحق على هذا للعهد، وقيل: الأظهر أنها للجنس، والمراد بغير حق أصلا إذ لام الجنس المبهم كالنكرة ، ويؤيده مافى آل عمران (بغير حق) فيفيد أنه لم يكن حقاً باعتقادهم أيضا، ويمكن أن يكون فائدة التقييد إظهار معايب صنيعهم فانه قتل النبي ثم جماعة منهم ثم كونه بغير الحق، وهذا أوفق بما هو الظاهر من كون المنهي القتل بغير الحق فى نفس الامر

سواء كان حقا عند القاتل أو لا إلا أن الاقتصار على القتل بغير الحق عندهم أنسب للتعريض بما هم فيه على ماقيل، والقول: بأنه يمكن أن يقال - لو لم يقيد بغير الحق لأفاد أن من خواص النبوة أنه لو قتل أحداً بغير حق لا يقتص، ففائدة التقييد أن يكون النظم مفيداً لما هو الحكم الشرعى - بعيد كما لا يخفى ، قال بعض المتأخرين: هذا كله إذا كان الغير بمعنى النفى - أى بلا حق، أما إذا كان بمعناه - أى بسبب أمر مغاير للحق أى الباطل - فالتقييد مفيد لأن قتلهم النبيين بسبب الباطل وحمايته ، وقريب من هذا ماقاله القفال: من إنهم كانوا يقولون: إنهم كاذبون وأن معجزاتهم تمويهات ويقتلونهم بهذا السبب ، وبأنهم يريدون إبطال ماهم عليه من الحق بزعمهم، ولعل ذلك غالب أحوالهم وإلا فشعياء . ويحيى . وزكريا عليهم السلام لم يقتلوا لذلك ، وإنما قتل شعياء لأن ملكا من بنى إسرائيل لما مات مرج أمر بنى إسرائيل ، وتنافسوا الملك ، وقتل بعضهم بعضاً فنهاهم عليه السلام فبغوا عليه وقتلوه، ويحيى عليه السلام إنما قتل لقصة تلك الامرأة لعنها الله تعالى ، وكذلك زكريا لأنه لما قتل ابنه انطلق هارباً فأرسل الملك فى طلبه غضبا لما حصل لامرأته من قتل ابنه فوجد فى جوف شجرة فقلقوا الشجرة معه فلقتين طولا بمنشار ، ثم الظاهر أن الجار والمجرور مما تنازع فيه الكفر ، والقتل ، وفى البحر أنه متعلق بما عنده ، وزعم بعض الملحدين - أن بين هذه الآية - وما أشبهها، وقوله تعالى: (إنا لننصر رسلنا) تناقضا - وأجيب بأن المقتولين من الأنبياء والموعود بنصرهم الرسل ورد بأن قوله تعالى: (أفكلما جاءكم رسول) إلى قوله سبحانه: (فريقا كذبتم وفريقا تقتلون) يدل على أن المقتول رسل أيضا، وأجاب بعضهم بأن المراد النصرة بغلبه الحجة أو الأخذ بالثأر كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الله تعالى قدر أن يقتل بكل نبى سبعين ألفا ، وبكل خليفة خمسا وثلاثين ألفا ولا يخفى مافيه، فالأحسن أن المراد بالرسل المأمورون بالقتال - كما أجاب به بعض المحققين - لأن أمرهم بالقتال وعدم عصمتهم لا يليق بحكمة العزيز الحكيم ، وقرأ على رضى الله تعالى عنه : يقتلون بالتشديد ، والحسن فى رواية عنه وتقتلون بالتاء فيكون ذلك من الالتفات ، وقرأ نافع بهمز النبيين وكذا النبىء، والنبوءة، واستشكل بما روى أن رجلا قال للنبى ﷺ « يا نبىء الله بالهمز فقال لست بنبىء الله - يعنى مهموزاً - ولكن نبى الله» بغير همزة وأنكر عليه ذلك . ولهذا منع بعضهم من إطلاقه عليه . عليه الصلاة والسلام على أنه استشكل أيضا جمع النبى على نبيين وهو فعيل بمعنى مفعول ، وقد صرحوا بأنه لا يجمع جمع مذكر سالم . وأجيب عن الأول بأن أبا زيد حكى نبأت من الارض إذا خرجت منها فمنع لوهم أن معناه ياطريد الله تعالى فنهاه عن ذلك لايهامه، ولا يلزم من صحة استعمال الله تعالى له فى حق نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم - الذى برأه من كل نقص - جوازه من البشر، وقيل: إن النهى كان خاصا فى صدر الاسلام حيث دسائس اليهود كانت فاشية وهذا كما نهى عن قول (راعنا) إلى قول (انظرنا) وعن الثانى بأنه ليس بمتفق عليه إذ قيل : إنه بمعنى فاعل ولو سلم فقد خرج عن معناه الأصلى ، ولم يلاحظ فيه هذا إذ يطلقه عليه من لا يعرف ذلك، فصح جمعه باعتبار المعنى الغالب عليه فتدبر *

﴿ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ٦١ ﴾ إشارة إلى الكفر والقتل الواقعين سببا لما تقدم ، وجازت الاشارة بالمفرد إلى متعدد للتأويل بالمذكور ، ونحوه مما هو مفرد لفظا متعدد معنى، وقد يجرى مثل ذلك فى الضمير حملا عليه، والباء للسببية، ومابعدها سبب للسبب، والمعنى إن الذى حملهم على الكفر بآيات الله تعالى، وقتلهم الانبياء إنما هو تقدم عصيانهم واعتدائهم ومجاوزتهم الحدود، والذنب يجر الذنب، وأكد الأول لانه مظنة الاستبعاد بخلاف مطلق العصيان، وقيل: الباء بمعنى مع، وقيل: الإشارة بذلك إلى ماأشير اليه بالإول، وترك العاطف للدلالة

على أن كل واحد منهما مستقل فى استحقاق الضرب فكيف إذا اجتمعا. وضعف هذا الوجه بأن التكرار خلاف الاصل مع فوات معنى لطيف حصل بالاول وسابقه بأنه لا يظهر حينئذ- لايراد كلمة ذلك- فائدة إذ الظاهر (بما عصوا) الخ ويفوت أيضا ما يفوت، وحظ العارف من هذه الآيات الاعتبار بحال هؤلاء الذين لم يرضوا بالقضاء ولم يشكروا على النعماء ولم يصبروا على البلواء كيف ضرب عليهم ذل الطغيان قبل وجود الا كوان، وقهرهم بلطمة المسكنة فى بيداء الخذلان وألبس قلوبهم حب الدنيا وأهبطهم من الدرجة العليا *

﴿ ومن باب الاشارة ﴾ الطعام الواحد هو الغذاء الروحانى من الحكمة والمعرفة، وماتنبته الارض هو الشهوات الخبيثة واللذات الخسيسة والتفكهات الباردة الناشئة من أرض النفوس المبتذلة فى مصر البدن الموجبة للذلة لمن ذاقها والمسكنة لمن لا كها والهلاك لمن ابتاعها، وسبب طلب ذلك الاحتجاب عن آيات الله تعالى وتجلياته وتسويد القلوب بدرن الذنوب، وقطع وريدها بقطع واردها، والذى يجر إلى هذا الغفلة عن المحبوب، والاعتياض بالأغيار عن ذلك المطلوب نسأل الله تعالى لنا ولكم العافية ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ لما انجر الكلام إلى ذكر وعيد أهل الكتاب قرن به ما يتضمن الوعد جرياً على عادته سبحانه من ذكر الترغيب والترهيب وبهذا يتضح وجه توسيط هذه الآية وماقبلها بين تعداد النعم، وفى المراد بـ(الذين آمنوا) هنا أقوال، المروى عن سفيان الثورى أنهم المؤمنون بألسنتهم، وهم المنافقون بدليل انتظامهم فى سلك الكفرة والتعبير عنهم بذلك دون عنوان النفاق للتصريح بأن تلك المرتبة وإن عبر عنها بالايمان لاتجديهم نفعاً ولا تنقذهم من ورطة الكفر قطعا ، وعن السدى أنهم الحنيفيون ممن لم يلحق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم - كزيد بن عمرو بن نفيل. وقس بن ساعدة . وورقة بن نوفل- ومن لحقه - كأبى ذر . وبحيرى- ووفد النجاشى الذين كانوا ينتظرون البعثة ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم المؤمنون بعيسى قبل أن يبعث الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وروى السدى عن أشياخه أنهم المؤمنون بموسى إلى أن جاء عيسى عليهما السلام فآمنوا به، وقيل: إنهم أصحاب سلمان الذين قص حديثهم على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له: «هم فى النار» فأظلمت الارض عليه كما روى مجاهد عنه فنزلت عند ذلك الآية إلى (يحزنون) قال سلمان: فكأنما كشف عنى جبل ، وقيل : إنهم المتدينون بدين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مخلصين أو منافقين - واختاره القاضى- وكأن سبب الاختلاف قوله تعالى فيما بعد : (من آمن) الخ فان ذلك يقتضى أن يكون المراد من أحدهما غير المراد من الآخر وأقل الاقوال مؤنة أولها ﴿ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ ﴾ أى تهودوا يقال: هاد وتهود إذا دخل فى اليهودية، و- يهود- إما عربى من هاد إذا تاب سموا بذلك لما تابوا من عبادة العجل، ووجه التخصيص كون توبتهم أشق الاعمال كما مر، وإما معرب يهوذا بذال معجمة وألف مقصورة كأنهم سموا بأكبر أولاد يعقوب عليه السلام، وقرىء (هادوا) بفتح الدال أى مال بعضهم إلى بعض ﴿ وَٱلنَّصَٰرَىٰ ﴾ جمع نصران بمعنى نصرانى، وورد ذلك فى كلام العرب وإن أنكره البعض كقوله :

تراه إذا دار العشى محنفا ويضحى لديه وهو (نصران) شامس

ويقال فى المؤنث نصرانة كندمان وندمانة- قاله سيبويه- وأنشد * كما سجدت نصرانة لم تحنف * والياء فى نصرانى عنده للمبالغة كما يقال للاحمر أحمرى إشارة إلى أنه عريق فى وصفه ، وقيل: إنها للفرق بين الواحد والجمع كزنج وزنجى، وروم وروى ، وقيل : النصارى جمع نصرى كمهرى ومهارى حذفت إحدى ياءيه وقلبت الكسرة فتحة للتخفيف فقلبت الياء ألفا . وإلى ذلك ذهب الخليل، وهو اسم لاصحاب عيسى عليه السلام، وسموا بذلك لانهم

نصروه ، أو لنصر بعضهم لبعض ، وقيل : إن عيسى عليه السلام ولد فى بيت لحم بالقدس ثم سارت به أمه إلى مصر ولما بلغ اثنى عشر سنة عادت به إلى الشام وأقامت بقرية ناصرة ، وقيل : نصرايا ، وقيل : نصرى ، وقيل : نصرانة ، وقيل : نصران ـ وعليه الجوهرى ـ فسمى من معه باسمها ، أو أخذلهم اسم منها ﴿ وَالصَّٰبِـِٔينَ ﴾ هم قوم مدار مذاهبهم على التعصب للروحانيين واتخاذهم وسائط ولما لم يتيسر لهم التقرب اليها بأعيانها والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة منهم إلى هياكلها ، فصابئة الروم مفزعها السيارات ، وصابئة الهند مفزعها الثوابت ، وجماعة نزلوا عن الهياكل إلى الاشخاص التى لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى عن أحد شيئا . فالفرقة الاولى هم عبدة الكواكب ، والثانية هم عبدة الاصنام وكل من هاتين الفرقتين أصناف شتى مختلفون فى الاعتقادات والتعبدات ، والامام أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه يقول : إنهم ليسوا بعبدة أوثان وإنما يعظمون النجوم كما تعظم الكعبة ، وقيل : هم قوم موحدون يعتقدون تأثير النجوم ويقرون ببعض الانبياء كيحيى عليه السلام ، وقيل : إنهم يقرون بالله تعالى ويقرءون الزبور ويعبدون الملائكة ويصلون إلى الكعبة ، وقيل : إلى مهب الجنوب ، وقد أخذوا من كل دين شيئا ، وفى جواز مناكحتهم وأكل ذبائحهم كلام للفقهاء يطلب فى محله ، واختلف فى اللفظ فقيل غير عربى ، وقيل عربى من صبأ ـ بالهمز ـ إذا خرج أو من صبا معتلا بمعنى مال لخروجهم عن الدين الحق وميلهم إلى الباطل ، وقرأ نافع وحده بالياء وذلك إما على الاصل أو الابدال للتخفيف *

﴿ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ﴾ أى أحدث من هذه الطوائف إيمانا بالله تعالى وصفاته وأفعاله والنبوات ، وبالنشأة الثانية على الوجه اللائق ، وأتى ـ بعمل صالح ـ حسبما يقتضيه الايمان بما ذكر ، وهذا مبنى على أول الاقوال ، والقائلون بآخرها منهم من فسر الآية بمن اتصف من أولئك بالايمان الخالص بالمبدأ والمعاد على الاطلاق سواء كان ذلك بطريق الثبات ، والدوام عليه كايمان المخلصين ، أو بطريق إحداثه ، وإنشائه كايمان من عداهم من المنافقين ، وسائر الطوائف ، وفائدة التعميم للمخلصين مزيد ترغيب الباقين فى الايمان ببيان أن تأخرهم فى الاتصاف به غير مخل بكونهم أسوة لأولئك الاقدمين ، ومنهم من فسرها بمن كان منهم فى دينه قبل أن ينسخ مصدقا بقلبه بالمبدأ والمعاد عاملا بمقتضى شرعه ، فيعم الحكم المخلصين من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والمنافقين الذين تابوا ، واليهود والنصارى الذين ماتوا قبل التحريف والنسخ (والصابئين) الذين ماتوا زمن استقامة أمرهم إن قيل : إن لهم دينا ، وكذا يعم اليهود والصابئين الذين آمنوا بعيسى عليه السلام وماتوا فى زمنه ، وكذا من آمن من هؤلاء الفرق بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم . وفائدة ذكر (الذين آمنوا) على هذا مع أن الوعيد السابق كان فى اليهود لتسكين حمية اليهود بتسوية المؤمنين بهم فى أن كون كل فى دينه ﴿قبل النسخ﴾ يوجب الأجر ﴿وبعده﴾ يوجب الحرمان ، كما أن ذكر (الصابئين) للتنبيه على أنهم مع كونهم أبين المذكورين ضلالا يتاب عليهم إذا صح منهم الايمان والعمل الصالح ، فغيرهم بالطريق الأولى وانفهام قبل النسخ من (وعمل صالحاً) إذ لا صلاح فى العمل بعده ، وهذا هو الموافق لسبب النزول لاسيما على رواية أن سلمان رضى الله تعالى عنه ذكر للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم حسن حال الرهبان الذين صحبهم ، فقال : « ماتوا وهم فى النار » فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فقال عليه الصلاة والسلام : « من مات على دين عيسى عليه السلام قبل أن يسمع بى فهو على خير ، ومن سمع ولم يؤمن بى فقد هلك » *

والمناسب لعموم اللفظ وعدم صرفه إلى تخصيص (الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى) بالكفرة منهم

وتخصيص (من آمن) الخ بالدخول فى ملة الاسلام ، إلا أنه يرد عليه أنه مستلزم أن يكون (للصائبين) دين ، وقد ذكر غير واحد أنه ليس لهم دين تجوز رعايته فى وقت من الأوقات ﴿فى الملل والنحل﴾ أن الصبوة فى مقابلة الحنيفية ، ولميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء قيل لهم : الصابئة ، ولو سلم أنه كان لهم دين سماوى ثم خرجوا عنه ، فمن مضى من أهل ذلك الدين قبل خروجهم منه ليسوا من (الصابئين) فكيف يمكن إرجاع الضمير الرابط بين اسم (إن) وخبرها إليهم ـ على القول المشهور ـ وارتكاب إرجاعه إلى المجموع من حيث هو مجموع قصداً إلى إدراج الفريق المذكور فيهم ضرورة أن من كان من أهل الكتاب عاملا بمقتضى شرعه قبل نسخه من مجموع أولئك الطوائف بحكم اشتماله على اليهود والنصارى وإن لم يكن من (الصابئين) مما يجب تنزيه ساحة التنزيل عنه ؟! على أن فيه بعد ما لا يخفى فتدبر . و(من) مبتدأ ، وجوّزوا فيها أن تكون موصولة والخبر جملة قوله تعالى: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ ودخلت ـ الفاء ـ لتضمن المبتدأ معنى الشرط كما فى قوله تعالى : (إن الذين فتنوا) الآية ، وأن تكون شرطية ـ وفى خبرها خلاف ـ هل الشرط ، أو الجزاء ، أو هما ؟ وجملة (من آمن) الخ خبر (إن) فان كانت (من) موصولة ـ وهو الشائع هنا ـ احتيج إلى تقدير ـ منهم ـ عائداً ، وإن كانت شرطية لم يحتج إلى تقديره ـ إذ العموم يغنى عنه ـ كأنه قيل : هؤلاء وغيرهم إذا آمنوا (فلهم) الخ على ماقالوا فى قوله تعالى : (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا) وجوّز بعضهم أن تكون (من) بدلا من اسم (إن) وخبرها (فلهم أجرهم) واختار أبو حيان أنها بدل من المعاطيف التى بعد اسم (إن) فيصح إذ ذاك المعنى ، وكأنه قيل : (إن الذين آمنوا) من غير الأصناف الثلاثة ، ومن آمن من الأصناف الثلاثة (فلهم) الخ . وقد حملت الضمائر الثلاثة باعتبار معنى الموصول ، كما أن إفراد ما فى الصلة باعتبار لفظه ، وفى البحر إن هذين الحملين لا يتمان إلا باعراب (من) مبتدأ ، وأما على إعرابها بدلا فليس فيها إلا حمل على اللفظ فقط فافهم * ثم المراد من ـ الأجر ـ الثواب الذى وعدوه على الايمان والعمل الصالح ، فاضافته إليهم واختصاصه بهم بمجرد الوعد لا بالاستيجاب ـ كما زعمه الزمخشرى رعاية للاعتزال ـ لكن تسميته ـ أجراً ـ لعدم التخلف ، ويؤيد ذلك قوله تعالى : (عند ربهم) المشير إلى أنه لا يضيع لأنه عند لطيف حفيظ ، وهو متعلق بما تعلق به (لهم) ، ويحتمل أن يكون حالا من (أجرهم) *

﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٦٢ ﴾ عطف على جملة (فلهم أجرهم) وقد تقدم الكلام على مثلها فى آخر قصة آدم عليه السلام فأغنى عن الاعادة هنا ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ﴾ تذكير بنعمة أخرى ، لأنه سبحانه إنما فعل ذلك لمصلحتهم ، والظاهر من الميثاق هنا العهد ، ولم يقل : مواثيقكم ، لأن ما أخذ على كل واحد منهم أخذ على غيره ـ فكان ميثاقا واحداً ـ ولعله كان بالانقياد لموسى عليه السلام ، واختلف فى أنه متى كان ؟ فقيل: قبل رفع الطور ؛ ثم لما نقضوه رفع فوقهم لظاهر قوله تعالى : (ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم) الخ ، وقيل : كان معه ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ ـ الواو ـ للعطف ، وقيل : للحال ، و(الطور) قيل : جبل من الجبال ، وهو سريانى معرب ، وقيل : الجبل المعين . وعن أبى حاتم عن ابن عباس أن موسى عليه السلام لما جاءهم بالتوراة وما فيها من التكاليف الشاقة كبرت عليهم وأبوا قبولها فأمر جبريل بقلع الطور فظلله فوقهم حتى قبلوا ، وكان على قدر عسكرهم ـ فرسخاً فى فرسخ ـ ورفع فوقهم قدر قامة الرجل ، واستشكل بأن هذا يجرى مجرى الالجاء

إلى الايمان فينافى التكليف ، وأجاب الامام بأنه لا إلجاء لأن الاكثر فيه خوف السقوط عليهم ، فاذا استمر فى مكانه مدة ـ وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد ـ جاز أن يزول عنهم الخوف فيزول الالجاء ويبقى التكليف ، وقال العلامة : كأنه حصل لهم بعد هذا الالجاء قبول اختيارى ، أو كان يكفى فى الامم السالفة مثل هذا الايمان ـ وفيه كما قال السالكوتى ـ إن الكلام فى أنه كيف يصح التكليف بـ(خذوا) الخ مع القسر ، وقد تقرر أن مبناه على الاختيار ـ فالحق أنه إكراه ـ لانه حمل الغير على أن يفعل مالا يرضاه ولا يختاره ـ لو خلى ونفسه ـ فيكون معدماً للرضا لا للاختيار إذ الفعل يصدر باختياره كما فصل فى الاصول ، وهذا كالمحاربة مع الكفار ، وأما قوله : (لا إكراه فى الدين) وقوله سبحانه : (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) فقد كان قبل الامر بالقتال ثم نسخ به ﴿ خُذُوا مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ ﴾ هو على إضمار القول أى قلنا أو قائلين (خذوا) وقال بعض الكوفيين : لايحتاج إلى إضماره لأن أخذ الميثاق قول ، والمعنى (وإذ أخذنا ميثاقكم) بأن تأخذوا ما آتيناكم . ـ وليس بشىء ـ والمراد هنا ـ بالقوة ـ الجد والاجتهاد ـ كما قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ويؤل إلى عدم التكاسل والتغافل ، فحينئذ لا تصلح الآية دليلا لمن ادعى أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لا يقال : خذ هذا بقوة ، إلا والقوة حاصلة فيه لان القوة بهذا المعنى لا تنكر صحة تقدمها على الفعل ﴿ وَٱذْكُرُوا مَا فِيهِ ﴾ أى ادرسوه واحفظوه ولا تنسوه ، أو تدبروا معناه ، أو اعملوا بما فيه من الاحكام ، فالذكر يحتمل أن يراد به الذكر اللسانى والقلبى والاعم منهما وما يكون كاللازم لهما ، والمقصود منهما أعنى العمل ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٦٣ ﴾ قد تقدم الكلام على الترجى فى كلامه تعالى ، وقد ذكر ههنا أن كلمة ـ لعل ـ متعلقة ـ بخذوا ، واذكروا ـ إما مجاز يؤول معناه بعد الاستعارة إلى تعليل ذى الغاية بغايته أو حقيقة لرجاء المخاطب ، والمعنى (خذوا) ، واذكروا راجين أن تكونوا متقين ويرجح المعنى المجازى أنه لامعنى لرجائهم فيما يشق عليهم أعنى التقوى ، اللهم إلا باعتبار تكلف أنهم سمعوا مناقب المتقين ودرجاتهم فلذا كانوا راجين للانخراط فى سلكهم ، وجوز المعتزلة كونها متعلقة ـ بقلنا ـ المقدر وأولوا الترجى بالارادة أى (قلنا) ـ اذكروا ـ إرادة أن تتقوا ، وهو مبنى على أصلهم الفاسد من أن إرادة الله تعالى لأفعال العباد غير موجبة للصدور لكونها عبارة عن العلم بالمصلحة ، وجوز العلامة تعلقها إذا أول الترجى بالارادة ـ بخذوا ـ أيضاً على أن يكون قيداً للطب لا للمطلوب ، وجوز الشهاب أن يتعلق بالقول على تأويله بالطلب والتخلف فيه جائز ، وفيه إن القول المذكور وهو (خذوا ما آتيناكم) بعينه طلب التقوى فلا يصح أن يقال ـ خذوا ما آتيناكم ـ طالبا منكم التقوى إلا بنوع تكلف فافهم ﴿ ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ﴾ أى أعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه وخالفتم ، وأصل التولى الاعراض المحسوس ثم استعمل فى الاعراض المعنوى كعدم القبول ، ويفهم من الآية أنهم امتثلوا الامر ثم تركوه .

﴿ فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَكُنتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ٦٤ ﴾ الفضل التوفيق للتوبة والرحمة قبولها ، أو الفضل والرحمة بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإدراكهم لمدته ، فالخطاب على الاول جار على سنن الخطابات السابقة مجازاً باعتبار الاسلاف وعلى الثانى جار على الحقيقة ، والخسران ذهاب رأس المال أو نقصه ، والمراد لكنتم مغبونين هالكين بالانهماك فى المعاصى ، أو بالخبط فى مهاوى الضلال عند الفترة ، وكلمة ـ لولا ـ إما بسيطة أو مركبة من لو الامتناعية

وتقدم الكلام عليها، وحرف النفى - والاسم الواقع بعدها عند سيبويه - مبتدأ خبره محذوف وجوبا لدلالة الحال عليه وسد الجواب مسده، والتقدير - ولولا فضل الله ورحمته - حاصلان، ولا يجوز أن يكون الجواب خبراً لكونه فى الاغلب خاليا عن العائد الى المبتدأ ، وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف أى لولا ثبت فضل الله تعالى الخ ، و (لكنتم) جواب - لولا - ويكثر دخول اللام على الجواب إذا كان موجبا ، وقيل : إنه لازم إلا فى الضرورة كقوله:

لولا الحياء ولولا الدين (عبتكما) ببعض مافيكما إذ عبتما عورى

وجاء فى كلامهم بعد اللام قد ، كقوله :

لولا الأمير ولولا خوف طاعته (لقد) شربت وما أحلى من العسل

وقد جاء أيضا حذف اللام وإبقاء قد نحو - لولا زيد قد أكرمتك - ولم يجىء فى القرآن مثبتا إلا باللام إلا فيما زعم بعضهم أن قوله تعالى: (وهمّ بها) جواب لولا قدم عليها هذا ﴿ ومن باب الاشارة والتأويل فى الآية ﴾ (وإذ أخذنا ميثاقكم) المأخوذ بدلائل العقل بتوحيد الافعال - والصفات ورفعنا فوقكم طور - الدماغ للتمكن من فهم المعانى وقبولها، أو أشار سبحانه - بالطور - إلى موسى القلب، وبرفعه إلى علوه واستيلائه فى جو الارشاد (وقلنا خذوا) أى اقبلوا (ما آتيناكم) من كتاب العقل الفرقانى بجد ، وَعُوا مافيه من الحكم والمعارف والعلوم والشرائع لكى تتقوا الشرك والجهل والفسق (ثم أعرضتم) باقبالكم إلى الجهة السفلية بعد ذلك فلولا حكمة الله تعالى بامهاله وحكمه بافضاله لعاجلتكم العقوبة ولحل بكم عظيم المصيبة

إلى الله يدعى بالبراهين من أبى فان لم يجب بادته بيض الصوارم

﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِى السَّبْتِ ﴾ اللام واقعة فى جواب قسم مقدر ، و - علم - هنا كعرف فلذلك تعدت إلى واحد، وظاهر هذا أنهم علموا أعيان المعتدين، وقدر بعضهم مضافا أى اعتداء الذين، وقيل: أحكامهم، (ومنكم) فى موضع الحال، و (السبت) اسم لليوم المعروف وهو مأخوذ من السبت الذى هو القطع لأنه سبت فيه خلق كل شىء وعمله ، وقيل: من السبوت وهو الراحة والدعة . والمراد به هنا اليوم ، والكلام على حذف مضاف أى فى حكم السبت لان الاعتداء والتجاوز لم يقع فى اليوم بل وقع فى حكمه بناء على ماحكى أن موسى عليه السلام أراد أن يجعل يوما خالصا للطاعة وهو يوم الجمعة فخالفوه وقالوا: نجعله يوم السبت لأن الله تعالى لم يخلق فيه شيئا فأوحى الله تعالى إليه أن دعهم وما اختاروا ثم امتحنهم فيه فأمرهم بترك العمل وحرم عليهم فيه صيد الحيتان فلما كان زمن داود عليه السلام - اعتدوا - وذلك أنهم كانوا يسكنون قرية على الساحل يقال لها أيلة. وإذا كان يوم السبت لم يبق حوت فى البحر إلا حضر هناك وأخرج خرطومه وإذا مضى تفرقت فحفروا حياضا وأشرعوا اليها الجداول وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج فلا تقدر على الخروج لبعد العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الاحد ، وروى أنهم فعلوا ذلك زمانا فلم ينزل عليهم عقوبة فاستبشروا وقالوا: قد أحل لنا العمل فى السبت فاصطادوا فيه علانية وباعوا فى الاسواق، وعلى هذا يصح جعل اليوم ظرفا للاعتداء، ولا يحتاج إلى تقدير مضاف ، وقيل: المراد بالسبت هنا مصدر سبتت اليهود إذا عظمت يوم السبت وليس بمعنى اليوم فحينئذ لا حاجة إلى تقدير مضاف إذ يؤول المعنى إلى أنهم اعتدوا فى التعظيم وهتكوا الحرمة الواجبة عليهم. وقد ذكر بعضهم أن تسمية العرب للايام بهذه الاسماء المشهورة حدثت بعد عيسى عليه السلام وأن أسماءها قبل غير ذلك وهى التى فى قوله:

أؤمل أن أعيش وأن يومى بأول أو بأهون أو جبار
أو التالى دبار فان أفته فمونس أو عروبة أو شبار

واستدل بهذه الآية على تحريم الحيل فى الأمور التى لم تشرع كالربا - وإلى ذلك ذهب الامام مالك - فلا تجوز عنده بحال. قال الكواشى: وجوزها أكثرهم ما لم يكن فيها إبطال حق أو إحقاق باطل، وأجابوا عن التمسك بالآية فأنها ليست حيلة وإنما هى عين المنهى عنه لأنهم إنما نهوا عن أخذها ولا يخفى ما فى هذا الجواب، وتحقيقه فى كتب الفقه ﴿ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ٦٥ ﴾ القردة جمع قرد وهو معروف ويجمع فعل الاسم قياسا على فعول، وقليلا على فعلة، والخسوء الصغار والذلة ويكون متعديا ولازما، ومنه قولهم للكلب: اخسأ وقيل: الخسوء والخساء مصدر خسأ الكلب بَعُدَ، وبعضهم ذكر الطرد عند تفسير الخسوء كالابعاد؛ فقيل: هو لاستيفاء معناه لا لبيان المراد، وإلا لكان الخاسىء بمعنى الطارد، والتحقيق أنه معتبر فى المفهوم إلا أنه بالمعنى المبنى للمفعول، وكذلك الابعاد فالخاسىء الصاغر المبعد المطرود، وظاهر القرآن أنهم مسخوا قردة على الحقيقة، وعلى ذلك جمهور المفسرين - وهو الصحيح - وذكر غير واحد منهم أنهم بعد أن مسخوا لم يأكلوا ولم يشربوا ولم يتناسلوا ولم يعيشوا أكثر من ثلاثة أيام، وزعم مقاتل أنهم عاشوا سبعة أيام وماتوا فى اليوم الثامن، واختار أبو بكر بن العربى أنهم عاشوا - وأن القردة الموجودين اليوم من نسلهم - ويرده ما رواه مسلم عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لمن سأله عن القردة والخنازير أهى مما مسخ؟ «إن الله تعالى لم يهلك قوما أو يعذب قوما فيجعل لهم نسلا وإن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك» وروى ابن جرير عن مجاهد «أنه ما مسخت صورهم ولكن مسخت قلوبهم فلا تقبل وعظا ولا تعى زجراً» فيكون المقصود من الآية تشبيههم بالقردة كقوله:

إذا أنت لم تعشق ولم تدر ما الهوى فكن (حجراً) من يابس الصخر جلمداً

و(كونوا) ﴿على الأول﴾ ليس بأمر حقيقة، لأن صيرورتهم إلى ما ذكر ليس فيه تكسب لهم لأنهم ليسوا قادرين على قلب أعيانهم، بل المراد منه سرعة التكوين وأنهم صاروا كذلك كما أراد من غير امتناع ولا لبث ﴿ وعلى الثانى ﴾ يكون الأمر مجازاً عن التخلية والترك والخذلان - كما فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «اصنع ما شئت» وقد قرره العلامة فى تفسير قوله تعالى: (ليكفروا بما آتيناهم وليتمتعوا) والمنصوبان خبران للفعل الناقص، ويجوز أن يكون (خاسئين) حالا من الاسم، ويجوز أن يكون صفة (لقردة) والمراد وصفهم بالصغار عند الله تعالى دفعاً لتوهم أن يجعل مسخهم وتعجيل عذابهم فى الدنيا لدفع ذنوبهم ورفع درجاتهم *

واعترض أنه لو كان صفة لها لوجب أن يقول: خاسئة لامتناع الجمع - بالواو - والنون فى غير ذوى العلم، وأجيب بأن ذلك على تشبيههم بالعقلاء كما فى (ساجدين) أو باعتبار أنهم كانوا عقلاء، أو بأن المسخ إنما كان بتبدل الصورة فقط، وحقيقتهم سالمة على ما روى أن الواحد منهم كان يأتيه الشخص من أقاربه الذين نهوهم، فيقول له: ألم أنهك؟ فيقول: بلى ثم تسيل دموعه على خده - ولم يتعرض فى الآية بمسخ شىء منهم خنازير - وروى عن قتادة أن الشباب صاروا (قردة) والشيوخ صاروا - خنازير - وما نجا إلا الذين نهوا، وهلك سائرهم، وقرىء (قِرِدة) - بفتح القاف وكسر الراء - و(خاسين) - بغير همز - ﴿ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا ﴾ أى كينونتهم

وصيرورتهم (قردة) أو المسخة ، أو العقوبة ، أو الآية المدلول عليها بقوله تعالى : (ولقد علمتم) وقيل : الضمير للقرية ، وقيل : للحيتان - والنكال - واحد - الأنكال - وهى القيود - ونكل به - فعل به ما يعتبر به غيره ، فيمتنع عن مثله ﴿ لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا ﴾ أى لمعاصريهم ومن خلفهم - وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه وغيره - وروى عنه أيضاً (لما) بحضرتها من القرى - أى أهلها وما تباعد عنها - أو للآتين والماضين - وهو المختار عند جماعة - فكل من ظرفى المكان مستعار للزمان ، و(ما) أقيمت مقام - من - إما تحقيراً لهم فى مقام العظمة والكبرياء - أو لاعتبار الوصف - فان مايعبر بها عن العقلاء تعظيما - إذا أريد الوصف - كقوله : «سبحان ماسخر كن» وصحح كونها (نكالا) للماضين أنها ذكرت فى زبر الأولين - فاعتبروا بها - وصحت - الفاء - لأن جعل ذلك (نكالا) للفريقين إنما يتحقق بعد القول والمسخ ، أو لأن - الفاء - إنما تدل على ترتب جعل العقوبة (نكالا) على القول وتسببه عنه - سواء كان على نفسه أو على الاخبار به - فلا ينافى حصول الاعتبار قبل وقوع هذه الواقعة بسبب سماع هذه القصة ، وقيل : - اللام - لام الأجل و(ما) على حقيقتها - والنكال - بمعنى العقوبة لا - العبرة - والمراد بما (بين يديها) ماتقدم من سائر الذنوب قبل أخذ السمك ، وبـ(ما خلفها) مابعدها ، والقول بأن المراد جعلنا المسخ عقوبة لأجل ذنوبهم المتقدمة على المسخة والمتأخرة عنها يستدعى بقاءهم مكلفين بعد المسخ ولا يظهر ذلك إلا على قول مجاهد ، وحمل الذنوب التى بعد المسخة - على السيآت الباقية آثارها - ليس بشىء كما لا يخفى ، وقول أبى العالية - إن المراد بـ(ما بين يديها) مامضى من الذنوب ، وبـ(ما خلفها) من يأتى بعد ، والمعنى فجعلناها عقوبة لما مضى من ذنوبهم ؛ وعبرة لمن بعدهم - منحط من القول جداً لمزيد ما فيه من تفكيك النظم والتكلف ﴿ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ٦٦ ﴾ الموعظة مايذكر مما يلين القلب - ثواباً كان أو عقاباً - والمراد بـ(المتقين) مايعم كل متق من كل أمة - وإليه ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وقيل : من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : منهم ، ويحتمل أنهم اتعظوا بذلك وخافوا عن ارتكاب خلاف ماأمروا به ، ويحتمل أنهم وعظ بعضهم بعضاً بهذه الواقعة ، وحظ العارف من هذه القصة أن يعرف أن الله سبحانه وتعالى خلق الناس لعبادته وجعلهم بحيث لو أهملوا وتركوا وخلوا بينهم وبين طباعهم لتوغلوا وانهمكوا فى اللذات الجسمانية والغواشى الظلمانية لضروراتهم لها واعتيادهم من الطفولية عليها

والنفس كالطفل إن تهمله شب على حب الرضاع وإن تفطمه ينفطم

فوضع الله تعالى العبادات ، وفرض عليهم تكرارها فى الأوقات المعينة ليزول عنهم بها درن الطباع المتراكم فى أوقات الغفلات وظلمة الشواغل العارضة فى أزمنة ارتكاب الشهوات ، وجعل يوماً من أيام الأسبوع مخصوصا للاجتماع على العبادة وإزالة وحشة التفرقة ودفع ظلمة الاشتغال بالأمور الدنيوية ، فوضع (السبت) لليهود لأن عالم الحس الذى إليه دعوة اليهود هو آخر العوالم (والسبت) آخر الأسبوع ، والأحد للنصارى لأن عالم العقل الذى إليه دعوتهم أول العوالم ، ويوم الأحد أول الأسبوع ، والجمعة للمسلمين لأنه يوم الجمع ، - والختم - فهو أوفق بهم وأليق بحالهم - فمن لم يراع هذه الأوضاع والمراقبات أصلا - زال نور استعداده ، وطفىء مصباح فؤاده ، ومسخ كما مسخ أصحاب السبت ، ومن غلب عليه وصف من أوصاف الحيوانات ورسخ فيه بحيث أزال استعداده ، وتمكن فى طباعه ، وصار صورة ذاتية له كالماء الذى منبعه معدن الكبريت مثلا أطلق عليه اسم

ذلك الحيوان حتى كأن صار طباعه طباعه ، ونفسه نفسه ، فليجهد المرء على حفظ إنسانيته ، وتدبير صحته بشراب الأدوية الشرعية والمعاجين الحكمية ، وليحث نفسه بالمواعظ الوعدية والوعيدية

هى النفس إن تهمل تلازم خساسة ... وإن تنبعث نحو الفضائل تلهج

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ بيان نوع من مساويهم من غير تعديد النعم وصح العطف لأن ذكر النعم سابقا كان مشتملا على ذكر المساوى أيضا من المخالفة للأنبياء والتكذيب لهم وغير ذلك ، وقد يقال : هو على نمط ماتقدم ، لأن الذبح نعمة دنيوية لرفعة التشاجر بين الفريقين ، وأخروية لكونه معجزة لموسى عليه السلام . وكأن مولانا الامام الرازى خفى عليه ذلك فقال : إنه تعالى لما عدد وجوه إنعامه عليهم أولا ختم ذلك بشرح بعض ماوجه إليهم من التشديدات ، وجعل النوع الثانى ماأشارت إليه هذه الآية ـ وليس بالبعيد ـ

﴿وأول القصة﴾ قوله تعالى : (وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها) الخ ، وكان الظاهر أن يقال ـ قال موسى إذ قتل قتيل تنوزع فى قاتله ـ إن الله يأمر بذبح بقرة هى كذا وكذا ، وأن يضرب ببعضها ذلك القتيل ويخبر بقاتله فيكون كيت وكيت إلا أنه فك بعضها وقدم لاستقلاله بنوع من مساويهم التى قصد نعيها عليهم ، وهو الاستهزاء بالأمر والاستقصاء فى السؤال ، وترك المسارعة إلى الامتثال ، ولو أجرى على النظم لكانت قصة واحدة ، ولذهبت تثنية التقريع ، وقد وقع فى النظم من فك التركيب والترتيب ما يضاهيه فى بعض القصص ، وهو من المقلوب المقبول لتضمنه نكتاً وفوائد ، وقيل : إنه يجوز أن يكون ترتيب نزولها على موسى عليه السلام على حسب تلاوتها بأن يأمرهم الله تعالى ـ بذبح البقرة ـ ثم يقع القتل فيؤمروا بضرب بعضها ـ لكن المشهور خلافه ـ والقصة أنه عمد إخوان من بنى إسرائيل إلى ابن عم لهما ـ أخى أبيهما ـ فقتلاه ليرثا ماله وطرحاه على باب محلهم ثم جاءا يطلبان بدمه فأمر الله تعالى بذبح بقرة وضربه ببعضها ليحيا ، ويخبر بقاتله ، وقيل : كان القاتل أخا القتيل ، وقيل : ابن أخيه ولا وارث له غيره فلما طال عليه عمره قتله ليرثه ، وقيل إنه كان ـ تحت رجل يقال له عاميل ـ بنت عم لا مثل لها فى بنى إسرائيل فى الحسن والجمال فقتله ذو قرابة له لينكحها فكان ما كان ، وقرأ الجمهور ـ يأمركم ـ بضم الراء ، وعن أبى عمرو ، السكون ، والاختلاس ـ وإبدال الهمزة ألفا ، و(أن) تذبحوا فى موضع المفعول الثانى ليأمر ، وهو على إسقاط حرف الجر ـ أى بأن تذبحوا ﴿قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾ استئناف وقع جوابا عما ينساق إليه الكلام كأنه قيل : فماذا صنعوا هل سارعوا إلى الامتثال أم لا ؟ فأجيب بذلك ، والاتخاذ كالتصيير ، والجعل يتعدى الى مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر ، و(هزواً) مفعوله الثانى ولكونه مصدراً لا يصلح أن يكون مفعولا ثانياً لأنه خبر المبتدأ فى الحقيقة وهو اسم ذات هنا فيقدر مضاف ـ كمكان ، أو أهل ـ أو يجعل بمعنى المهزوء به كقوله تعالى : (أحل لكم صيد البحر) أى مصيده أو يجعل الذات نفس المعنى مبالغة كرجل عدل ، وقد قالوا ذلك إما بعد أن أمرهم موسى عليه السلام بذبح بقرة دون ذكر الاحياء بضربها ، أو إما بعد أن أمرهم وذكر لهم استبعاداً لما قاله واستخفافا به كما يدل عليه الاستفهام إذ المعنى أتسخر بنا فان جوابك لا يطابق سؤالنا ولا يليق ، وأين مانحن فيه مما أنت آمر به ، ولا يأبى ذلك انقيادهم له لأنه بعد العلم بأنه جد وعزيمة ، ومن هنا قال بعضهم : إن إجابتهم نبيهم ـ حين أخبرهم عن أمر الله تعالى بأن يذبحوا بقرة بذلك ـ دليل على سوء اعتقادهم بنبيهم وتكذيبهم له

إذ لو علموا أن ذلك إخبار صحيح عن الله تعالى لما استفهموا هذا الاستفهام ، ولا كانوا أجابوا هذا الجواب ، فهم قد كفروا بموسى عليه السلام . ومن الناس من قال : كانوا مؤمنين مصدقين ولكن جرى هذا على نحو ماهم عليه من غلظ الطبع والجفاء والمعصية ، والعذر لهم أنهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال ماقال ورأوا مابين السؤال والجواب توهموا أنه عليه السلام داعبهم ، أو ظنوا أن ذلك يجرى مجرى الاستهزاء ، فأجابوا بما أجابوا ، وقيل : استفهموا على سبيل الاسترشاد - لا على وجه الانكار والعناد - وقرأ عاصم وابن محيصن (يتخذنا) - بالياء - على أن الضمير لله تعالى . وقرأ حمزة وإسمعيل عن نافع (هزأ) بالاسكان ، وحفص عن عاصم - بالضم وقلب الهمزة واواً - ، والباقون - بالضم والهمزة - والكل لغات فيه ﴿

﴿ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٦٧ ﴾ أى من أن أعد فى عدادهم ، والجهل - كما قال الراغب - له معان ، عدم العلم ، واعتقاد الشيء بخلاف ماهو عليه ، وفعل الشيء بخلاف ماحقه أن يفعل - سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً - وهذا الأخير هو المراد هنا ، وقد نفاه عليه السلام عن نفسه قصداً إلى نفى ملزومه الذى رمى به - وهو الاستهزاء على طريق الكناية - وأخرج ذلك فى صورة الاستعارة استفظاعا له ، إذ الهزء - فى مقام الارشاد كاد يكون كفراً ومايجرى مجراه ، ووقوعه فى مقام الاحتقار والتهكم مثل (فبشرهم بعذاب أليم) سائغ شائع - وفرق بين المقامين - وذكر بعضهم أن الاستعاذة بالله تعالى من ذلك من باب الأدب والتواضع معه سبحانه كما فى قوله تعالى : (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين) لأن الأنبياء معصومون عن مثل ذلك ، والأول أولى - وهو المعروف من إيراد الاستعاذة فى أثناء الكلام - والفرق بين - الهزء والمزح - ظاهر فلا ينافى وقوعه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياناً كما لا يخفى ﴿

﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَاهِيَ ﴾ أى سل لأجلنا (ربك) - الذى عوّدك ماعوّدك - يظهر (لنا) ماحالها وصفتها ، فالسؤال فى الحقيقة عن الصفة ، لأن الماهية ومسمى الاسم معلومان - ولا ثالث لهما - لتستعمل (ما) فيه ، أما إذا أريد بقرة معينة فظاهر لأنه استفسار لبيان المجمل - وإلا فلمكان التعجب - وتوهم أن مثل هذه البقرة لا تكون إلا معينة ، والجواب ﴿ على الاول ﴾ بيان ﴿ وعلى الثانى ﴾ نسخ وتشديد ، وهكذا الحال فيما سيأتى من السؤال والجواب . وكان مقتضى الظاهر ﴿ على الاول ﴾ أى لأنها للسؤال عن المميز وصفا كان أوذاتيا ﴿ وعلى الثانى ﴾ كيف ؟ لأنها موضوعة للسؤال عن الحال ، و(ما) وإن سئل بها عن الوصف لكنه على سبيل الندور ، وهو إما مجاز أو اشتراك - كما صرح به فى المفتاح - والغالب السؤال بها عن الجنس ، فان أجريت هنا على الاستعمال الغالب نزل مجهول الصفة لكونه على صفة لم يوجد عليها جنسه - وهو إحياء الميت بضرب بعضه - منزلة مجهول الحقيقة فيكون سؤالا عن الجنس تنزيلا ، وعن الصفة حقيقة . وإن أجريت على النادر لم يحتج إلى التنزيل المذكور ، والقول إنه يمكن أن يجعل (ماهى) على حذف مضاف - أى ماحالها ؟ - فيكون سؤالا عن نوع حال تفرع عليه هذه الخاصية - على بعده - خال عن اللطافة اللائقة بشأن الكتاب العزيز . و (ما) استفهامية خبر مقدم لـ(هى) والجملة فى موضع نصب بـ(يبين) لأنه معلق عنها ، وجاز فيه ذلك لشبهه بأفعال القلوب ، والمعنى (يبين لنا) جواب هذا السؤال ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ ﴾ الفارض اسم للمسنة التى انقطعت ولادتها من الكبر ، والفعل - فرضت - بفتح الراء وضمها - ويقال لكل ماقدم

وطال أمره (فارض) ومنه قوله :

يارب ذى ضغن على (فارض) له قروء كقروء الحائض

وكأن المسنة سميت ـ فارضا ـ لأنها ـ فرضت ـ سنها أى قطعتها وبلغت آخرها ، و ـ البكر ـ اسم للصغيرة ، وزاد بعضهم ـ التى لم تلد من الصغر ـ وقال ابن قتيبة : هى التى ولدت ولداً واحداً ، والبكر من النساء التى لم يمسها الرجال ، وقيل : (١) هى التى لم تحمل ، والبكر من الأولاد الأول ، ومن الحاجات الأولى ـ والبكر ـ بفتح الباء ـ الفتىّ من الابل ، والأنثى ـ بكرة ـ وأصله من التقدم فى الزمان ، ومنه ـ البكرة والباكورة ـ والاسمان صفة (بقرة) ولم يؤت ـ بالتاء ـ لأنهما اسمان لما ذكر ، واعترضت (لا) بين الصفة والموصوف وكررت لوجوب تكريرها مع الخبر والنعت والحال إلا فى الضرورة خلافا للمبرد وابن كيسان كقوله :

قهرت العدا (لامستعينا) بعصبة ولـكن بأنواع الخدائع والمـكر

ومن جعل ذلك من الوصف بالجمل فقدر مبتدأ أى لاهى (فارض ولابكر) فقد أبعد ، إذ الأصل الوصف بالمفرد ، والاصل أيضاً أن لاحذف ، وذكر (يقول) للاشارة إلى أنه من عند الله تعالى لامن عند نفسه *

﴿ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ ﴾ أى متوسطة السن ، وقيل : هى التى ولدت بطنا أو بطنين ، وقيل : مرة بعد مرة ويجمع على فعل كقوله :

طوال مثل أعناق الهوادى نواعم بين أبكار (وعون)

ويجوز ضم عين الكلمة فى الشعر ، وفائدة هذا بعد (لافارض ولابكر) نفى أن تكون عجلا أو جنينا ، وأراد من ذلك ماذكر من الوصفين السابقين وبهذا صح الافراد وإضافة (بين) إليه فانه لايضاف إلا إلى متعدد وكون الكلام مما حذف منه المعطوف لدلالة المعنى عليه والتقدير عوان بين ذلك وهذا أى ـ الفارض والبكر ـ فيكون نظير قوله :

فما كان بين الخير لو جاء سالما أبو حجر (إلا ليال) قلائل

حيث أراد بين الخير وبين وباعثه تكلف مستغنى عنه بما ذكر (١) . واختار السجاوندى أن المراد فى وسط زمان الصلاح للعوان واعتداله تقول : سافرت إلى الروم وطفت بين ذلك ، فالمشار إليه عوان وارتضاه بعض المحققين مدعيا أنه أولى لئلا يفوت معنى بين ذلك لان أهل اللغة قالوا : بقرة عوان (لافارض ولابكر) وعلى الشائع ربما يحتاج الامر إلى تجريد كما لايخفى ، ثم إن عود الضمائر المذكورة فى السؤال والجواب وإجراء تلك الصفات على بقرة يدل على أن المراد بها معينة لان الاول يدل على أن الـكلام فى البقرة المأمور بذبحها ، والثانى يفيد أن المقصد تعيينها وإزالة إبهامها بتلك الصفات كما هو شأن الصفة لأنها تكاليف متغايرة بخلاف ما إذا ذكر تلك الصفات بدون الاجراء ، وقيل : (إنها لافارض ولا بـكر) فانه يحتمل أن يكون المقصود منه تبديل الحـكم السابق ، والقول : ـ بأنهم لما تعجبوا من بقرة ميتة يضرب ببعضها ميت فيحيا ظنوها معينة خارجة عما عليه الجنس فسألوا عن حالها وصفتها فوقعت الضمائر لمعينة باعتقادهم فعينت تشديداً عليهم وإن لم يكن المراد منها أول الامر معينة ـ ليس بشىء لانه حينئذ لم تكن الضمائر عائدة إلى ما أمروا بذبحها بل ما اعتقدوها ، والظاهر خلافه واللازم على هذا تأخير البيان عن وقت الخطاب وليس بممتنع والممتنع تأخيره عن وقت الحاجة الاعند من (٢) يجوز

(١) القائل ابن قتيبة اه منه (٢) فيه لطافة اه منه (٣) واليه ذهب أكثر الحنفية وبعض الشافعية اه منه

التكليف بالمحال وليس بلازم إذ لادليل على أن الامر هنا للفور حتى يتوهم ذلك ومن الناس من أنكروا ذلك وادعوا أن المراد بها بقرة من نوع البقر بلا تعيين وكان يحصل الامتثال لو ذبحوا أى بقرة كانت إلا أنها انقلبت مخصوصة بسؤالهم - وإليه ذهب جماعة من أهل التفسير - وتمسكوا بظاهر اللفظ فانه مطلق فيترك على إطلاقه مع ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما موقوفا لو ذبحوا أى بقرة أرادوا لأجزأتهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم، وأخرجه سعيد بن منصور فى سننه عن عكرمة مرفوعا مرسلا وبأنه لو كانت معينة لما عنفهم على التمادي وزجرهم عن المراجعة إلى السؤال، واللازم حينئذ النسخ قبل الفعل بناءاً على مذهب من يقول الزيادة على الكتاب نسخ كجماهير الحنفية القائلين بأن الأمر المطلق يتضمن التخيير وهو حكم شرعى و التقييد يرفعه وهو جائز بل واقع كما فى حديث فرض الصلاة ليلة المعراج، والممتنع النسخ قبل التمكن من الاعتقاد بالاتفاق لانه بداء وقبل التمكن من الفعل عند المعتزلة وليس بلازم - على ما قيل - على أنه قيل : يمكن أن يقال: ليس ذلك بنسخ لان البقرة المطلقة متناولة للبقرة المخصوصة وذبح البقرة المخصوصة ذبح للبقرة مطلقاً فهو امتثال للامر الاولى فلا يكون نسخا، واعترض على كون التخيير حكما شرعيا الخ بالمنع مستنداً بأن الامر المطلق إنما يدل على إيجاب ماهية من حيث هى بلا شرط لكن لما لم تتحقق إلا فى ضمن فرد معين جاء التخيير عقلا من غير دلالة النص عليه و إيجاب الشيء لايقتضى إيجاب مقدمته العقلية إذ المراد بالوجوب الوجوب الشرعى، ومن الجائز أن يعاقب المكلف على ترك ما يشمله مقدمة عقلية ولا يعاقب على ترك المقدمة، ونسب هذا الاعتراض لمولانا القاضى فى منهياته - وفيه تأمل - وذكر بعض المحققين أن تحقيق هذا المقام انه إن كان المراد بالبقرة المأمور بذبحها مطلق البقرة أى بقرة كانت فالنسخ جائز لان شرط النسخ التمكن من الاعتقاد وهو حاصل بلا ريب، وإن كان البقرة المعينة فلا يجوز النسخ لعدم التمكن من الاعتقاد حينئذ لانه إنما حصل بعد الاستفسار فاختلاف العلماء فى جواز النسخ وعدمه فى هذا المقام من باب النزاع اللفظى فتدبر ﴿فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾ أى من ذبح البقرة ولا تكرروا السؤال ولا تتعنتوا ، وهذه الجملة يحتمل أن تكون من قول الله تعالى لهم ، ويحتمل أن تكون من قول موسى عليه السلام حرضهم على امتثال ما أمروا به شفقة منه عليهم، و(ما) موصولة والعائد محذوف أى ما تؤمرونه بمعنى ما تؤمرون به ، وقد شاع حذف الجار فى هذا الفعل حتى لحق بالمتعدى إلى مفعولين فالمحذوف من أول الأمر هو المنصوب ، وأجاز بعضهم أن تكون (ما) مصدرية أى - فافعلوا أمركم - و يكون المصدر بمعنى المفعول كما فى قوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) على أحد الوجهين، وفيه بعد لأن ذلك فى الحاصل بالسبك قليل وإنما كثر فى صيغة المصدر ٭

﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ٦٩﴾ إسناد البيان فى كل مرة إلى الله عز وجل لاظهار كمال المساعدة فى إجابة مسئولهم وصيغة الاستقبال لاستحضار الصورة - والفقوع - أشد ما يكون من الصفرة و أبلغه والموصف به للتأكيد - كأمس الدابر - وكذا فى قولهم أبيض ناصع، وأسود حالك، وأحمر قان، وأخضر ناضر، و(لونها) مرفوع بـ(فاقع) ولم يكتف بقوله. صفراء فاقعة لأنه أراد تأكيد نسبة الصفرة فحكم عليها أنها صفراء ثم حكم على اللون أنه شديد الصفرة فابتدأ أولا بوصف البقرة بالصفرة ثم أكد ذلك بوصف اللون بها فكأنه قال: هى صفراء ولونها شديد الصفرة ، وعن الحسن سوداء

شديدة السواد ولا يخفى أنه خلاف الظاهر لأن الصفرة ـ وإن استعملها العرب بهذا المعنى ـ نادر أكما أطلقوا الاسود على الاخضر لكنه فى الابل خاصة على ما قيل فى قوله تعالى : (جمالة صفر) لأن سواد الابل تشوبه صفرة وتأكيده بالفقوع ينافيه لأنه من وصف الصفرة فى المشهور، نعم ذكر فى اللمع أنه يقال: أصفر فاقع ، وأحمر فاقع، ويقال : فى الالوان كلها فاقع وناصع إذا أخلصت فعليه لا يرد ماذكر، ومن الناس من قال: إن الصفرة ـ استعيرت هنا للسواد، وكذا فاقع لشديد السواد وهو ترشيح ويجعل سواده من جهة البريق واللمعان ـ وليس بشىء، وجوز بعضهم أن يكون (لونها) مبتدأ وخبره إما (فاقع) أو الجملة بعده، والتأنيث على أحد معنيين، أحدهما لكونه أضيف إلى مؤنث كما قالوا : ذهبت بعض أصابعه، والثانى أنه يراد به المؤنث إذ هو الصفرة فكأنه قال: صفرتها (تسر الناظرين) ولا يخفى بعد ذلك . و ـ السرور ـ أصله لذة فى القلب عند حصول نفع أو توقعه أو رؤية أمر معجب رائق، وأما نفسه فانشراح مستبطن فيه ـ وبين السرور، والحبور، والفرح ـ تقارب لكن السرور هو الخالص المنكتم سمى بذلك اعتباراً بالاسرار ، والحبور مايرى حبره ـ أى أثره ـ فى ظاهر البشرة وهما يستعملان فى المحمود . وأما الفرح فما يحصل بطراً وأشراً ولذلك كثيراً ما يذم كما قال تعالى : (إن الله لايحب الفرحين) والمراد به هنا عند بعض الاعجاب مجازاً للزومه له غالبا ، والجملة صفة البقرة أى تعجب الناظرين اليها . وجمهور المفسرين يشيرون إلى أن الصفرة من الالوان السارة ولهذا كان على كرم الله تعالى وجهه يرغب فى النعال الصفر ويقول من لبس نعلا أصفر قل همه، ونهى ابن الزبير . ويحيى بن أبى كثير عن لباس النعال السود لأنها تغم ، وقرىء ـ يسر ـ بالياء فيحتمل أن يكون (لونها) مبتدأ ـ ويسر ـ خبره ويكون (فاقع) صفة تابعة لصفراء على حد قوله :

وإنى لأسقى الشرب (صفراء فاقعا) كأن ذكى المسك فيها يفتق

إلا أنه قليل حتى قيل : بابه الشعر ، ويحتمل أن يكون لونها فاعلا بـ(فاقع) و ـ يسر ـ إخبار مستأنف *

﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ ﴾ إعادة للسؤال عن الحال والصفة لالرد الجواب الأول ـ بأنه غير مطابق وأن السؤال باق على حاله ـ بل لطلب الكشف الزائد على ماحصل وإظهار أنه لم يحصل البيان التام *

﴿ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا ﴾ تعليل لقوله تعالى : (ادع) كما فى قوله تعالى : (صل عليهم إن صلاتك سكن لهم) وهو اعتذار لتكرير السؤال أى إن البقر الموصوف بما ذكر كثير فاشتبه علينا، والتشابه مشهور فى البقر ، وفى الحديث «فتن كوجوه البقر» أى يشبه بعضها بعضا، وقرأ يحيى . وعكرمة ـ والباقر ان الباقر ـ وهو اسم لجماعة البقر، والبقر اسم جنس جمعى يفرق بينه وبين واحده بالتاء ومثله يجوز تذكيره وتأنيثه ـ كنخل منقعر ، والنخل باسقات ـ وجمعه أباقر، ويقال فيه: بيقور وجمعه بواقر، وفى البحر إنما سمى هذا الحيوان بذلك لأنه يبقر الأرض أى يشقها للحرث، وقرأ الحسن (تشابه) بضم الهاء جعله مضارعا محذوف التاء وماضيه (تشابه) وفيه ضمير يعود على البقر على أنه مؤنث، والاعرج كذلك إلا أنه شدد الشين، والاصل ـ تتشابه ـ فأدغم، وقرىء تشبه ـ بتشديد الشين ـ على صيغة المؤنث من المضارع المعلوم . ويشبه بالياء والتشديد على صيغة المضارع المعلوم أيضاً، وابن مسعود ـ يشابه ـ بالياء والتشديد جعله مضارعا من تفاعل لكنه أدغم التاء فى الشين، وقرىء مشتبه، ومتشبه، ويتشابه ـ والاعمش ـ متشابه، ومتشابهة ـ وقرىء ـ تشابهت ـ بالتخفيف، وفى مصحف أبى ـ بالتشديد، واستشكل بأن التاء لاتدغم إلا فى المضارع، وليس فى زنة الافعال فعل ماض على تفاعل بتشديد الفاء ووجه بأن أصله

-إن البقرة تشابهت- فالتاء الاولى من البقرة؛ والثانية من الفعل فلما اجتمع مثلان أدغم نحو-الشجرة تمايلت-إلا أن جعل التشابه فى بقرة ركيك، والأهون القول بعدم ثبوت هذه القراءة فان دون تصحيحها على وجه وجيه خرط القتاد، ويشكل أيضاً- تشابه- من غير تأنيث لأنه كان يجب ثبوت علامته إلا أن يقال: إنه على حد قوله * ولا أرض أبقل إبقالها * وابن كيسان يجوزه فى السعة ﴿ وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ٧٠ ﴾ أى إلى عين البقرة المأمور بذبحها، أو لما خفى من أمر القاتل، أو إلى الحكمة التى من أجلها أمرنا، وقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس- مرفوعا معضلا- وسعيد عن عكرمة- مرفوعا مرسلا- وابن أبى حاتم عن أبى هريرة- مرفوعا موصولا- أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «لو لم يستثنوا لما تبينت لهم آخر الابد» واحتج بالآية على أن الحوادث بارادة الله تعالى حيث علق فيما حكاه وجود الاهتداء الذى هو من جملة الحوادث بتعلق المشيئة وهى نفس الارادة وماقصه الله تعالى فى كتابه من غير نكير فهو حجة على ماعرف فى محله، وهذا مبنى على القول بترادف المشيئة والارادة، وفيه خلاف وأن كون ماذكر بالارادة مستلزم لكون جميع الحوادث بها-وفيه نظر-واحتج أيضاً بها على أن الامر قد ينفك عن الارادة وليس هو الارادة كما يقوله المعتزلة لأنه تعالى لما أمرهم بالذبح فقد أراد اهتداءهم فى هذه الواقعة فلا يكون لقوله: إن شاء الله الدال على الشك وعدم تحقق الاهتداء فائدة بخلاف ماإذا قلنا: إنه تعالى قد يأمر بما لا يريد، والقول بأنه يجوز أن يكون أولئك معتقدين على خلاف الواقع للانفكاك، أو يكون مبنيا على ترددهم فى كون الأمر منه تعالى يدفعه التقرير إلا أنه يرد أن الاحتجاج إنما يتم لو كان معنى (لمهتدون) الاهتداء إلى المراد بالأمر أما لو كان المراد إن شاء الله اهتداءنا فى أمر مّا لكنا مهتدين فلا إلا أنه خلاف الظاهر كالقول بأن اللازم أن يكون المأمور به وهو الذبح مراداً ولا يلزمه الاهتداء إذ يجوز أن يكون لتلك الارادة حكمة أخرى بل هذا أبعد بعيد، والمعتزلة والكرامية يحتجون بالآية على حدوث إرادته تعالى بناء على أنها والمشيئة سواء لأن كلمة (إن) دالة على حصول الشرط فى الاستقبال وقد تعلق الاهتداء الحادث بها. ويجاب بأن التعليق باعتبار التعلق فاللازم حدوث التعلق ولا يلزمه حدوث نفس الصفة وتوسط الشرط بين اسم (إن) وخبرها لتتوافق رءوس الآى، وجاء خبر (إن) اسما لأنه أدل على الثبوت وعلى أن الهداية حاصلة لهم وللاعتناء بذلك أكد الكلام *

﴿ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ ﴾ صفة (بقرة) وهو من الوصف بالمفرد، ومن قال: هو من الوصف بالجملة، وأن التقدير لاهى ذلول فقد أبعد عن الصواب، و(لا) بمعنى غير، وهو اسم على ماصرح به السخاوى وغيره لكن لكونها فى صورة الحرف ظهر إعرابها فيما بعدها، ويحتمل أن تكون حرفا-كالا- التى بمعنى غير فى مثل قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) و-الذلول- الريض الذى زالت صعوبته يقال. دابة ذلول بينة الذل بالكسر، ورجل ذلول بين الذل بالضم ﴿ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ ﴾ (لا) صلة لازمة لوجوب التكرار فى هذه الصورة وهى مفيدة للتصريح بعموم النفى إذ بدونها يحتمل أن يكون لنفى الاجتماع، ولذا تسمى المذكرة و-الاثارة- قلب الأرض للزراعة من أثرته إذا هيجته، و(الحرث) الارض المهيأة للزرع أو هو شق الارض ليبذر فيها، ويطلق على ماحرث وزرع، وعلى نفس الزرع أيضاً، والفعلان صفتا (ذلول) والصفة يجوز وصفها على ماارتضاه بعض النحاة وصرح به السمين والفعل الأول داخل فى حيز النفى والمقصود نفى إثارتها الأرض- أى لاتثير الأرض- فتذل فهو من باب

٭ على لاحب لايهتدى بمناره٭ ففيه نفى للأصل والفرع معا، وانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم، قال الحسن: كانت هذه البقرة وحشية ولهذا وصفت بأنها (لاتثير الأرض) الخ، وذهب قوم إلى أن تثير مثبت لفظا ومعنى، وأنه أثبت للبقرة أنها تثير الأرض وتحرثها ونفى عنها سقى الحرث، ورد بأن ما كان يحرث لا ينتفى عنه كونه ذلولا، وقال بعض: المراد إنها تثير الأرض بغير الحرث بطراً ومرحا، ومن عادة البقر إذا بطرت تضرب بقرونها وأظلافها فتثير تراب الأرض. فيكون هذا من تمام قوله (لاذلول) لأن وصفها بالمرح، والبطر دليل على ذلك ـ وليس عندى بالبعيد ـ وذهب بعضهم كما فى الكواشى إلى أن جملة (تثير) فى محل نصب على الحال، قال ابن عطية: ولا يجوز ذلك لأنها من نكرة، واعترض بأنه إن أراد بالنكرة بقرة فقد وصفت، والحال من النكرة الموصوفة جائزة جوازاً حسناً وإن أراد بها (لاذلول) فمذهب سيبويه جواز مجىء الحال من النكرة وإن لم توصف، وقد صرح بذلك فى مواضع من كتابه اللهم إلا أن يقال: إنه تبع الجمهور فى ذلك ـ وهم على المنع ـ وجعل الجملة حالا من الضمير المستكن فى ذلول أى (لاذلول) فى حال إثارتها ليس بشىء، وقرأ أبو عبد الرحمن السلمى: (لاذلول) بالفتح فـ(لا) للتبرئة، والخبر محذوف أى هناك، والمراد مكان وجدت هى فيه، والجملة صفة ذلول، وهو نفى لأن توصف بالذل، ويقال: هى ذلول بطريق الكناية لأنه لو كان فى مكان البقرة لكانت موصوفة به ضرورة اقتضاء الصفة للموصوف، فلما لم يكن فى مكانها لم تكن موصوفة به، فهذا كقولهم محل ـ فلان ـ مظنة الجود والكرم، وهذا أولى مما قيل: إن (تثير) خبر (لا) والجملة معترضة بين الصفة والموصوف لأنه أبلغ كما لا يخفى، وبعضهم خرج القراءة على البناء نظراً إلى صورة (لا) كما ـ فى كنت بلا مال ـ بالفتح، وليس بشىء لأن ذلك مقصور على مورد السماع، وليس بقياسى على ما يشعر به كلام الرضى (١) وقرىء (تسقى) بضم حرف المضارعة من أسقى بمعنى سقى، وبعض فرق بينهما بأن سقى لنفسه، وأسقى لغيره كماشيته وأرضه ٭

﴿ مُسَلَّمَةٌ لَّاشِيَةَ فِيهَا ﴾ أى سلمها الله تعالى من العيوب قاله ابن عباس، أو أعفاها أهلها من سائر أنواع الاستعمال قاله الحسن، أو مطهرة من الحرام لاغصب فيها ولاسرقة قاله عطاء، أو أخلص لونها من الشيات قاله مجاهد، والاولى ماذهب إليه ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لان المطلق ينصرف إلى الكامل ولكونه تأسيساء وعلى آخر الأقوال يكون (لاشية فيها) أى لالون فيها يخالف لونها تأكيداً والتضعيف هنا للنقل والتعدية، ووهم غير واحد فزعم أنه للمبالغة، و ـ الشية ـ مصدر وشيت الثوب أشيه وشياً إذا زينته بخطوط مختلفة الالوان فحذف فاؤه ـ كعدة وزنة ـ ومنه الواشى للنمام، قيل: ولا يقال له: واش حتى يغير كلامه ويزينه، ويقال: ثور أشيه، وفرس أبلق، وكبش أخرج، وتيس أبرق، وغراب أبقع ـ كل ذلك بمعنى البلقة ـ وفى البحر ليس الأشيه فى قولهم: ثور أشيه للذى فيه بلق مأخوذاً من الشيه لاختلاف المادتين، و ـ شية ـ اسم (لا) و (فيها) خبره ٭

﴿ قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ ﴾ أى أظهرت حقيقة ما أمرنا به فالحق هنا بمعنى الحقيقة، وقيل: بمعنى الامر المقضى أو اللازم؛ وقيل: بمعنى القول المطابق للواقع ولم يريدوا أن ماسبق لم يكن حقا بل أرادوا أنه لم يظهر الحق به كمال الظهور فلم يجىء بالحق بل أومأ إليه فعلى هذه الاقوال لم يكفروا بهذا القول، وأجراه قتادة على ظاهره وجعله ـ متضمنا أن ماجئت به من قبل ـ كان باطلا فقال: إنهم كفروا بهذا القول، والاولى عدم الاكفار، و (الآن)

(١) فانه قال: ربما فتح نظراً إلى لفظة (لا) فقيل: كنت بلا مال اه منه

ظرف زمان لازم البناء على الفتح ولا يجوز تجريده من ـ أل ـ واستعماله على خلافه لحن، وهي تقتضي الحال وتخلص المضارع له غالباً، وقد جاءت حيث لا يمكن أن تكون له نحو (فالآن باشروهن) إذ الامر نص في الاستقبال، وادعى بعضهم إعرابها لقوله * كأنهما ملآ ن لم يتغيرا * يريد من الآن فجره وهو يحتمل البناء على الكسر، و(أل) فيها للحضور عند بعض، وزائدة عند آخرين، وبنيت لتضمنها معنى الاشارة، أو لتضمنها معنى ـ أل ـ التعريفية ـ كسحر ـ وقرىء آلآن بالمد على الاستفهام التقريري إشارة إلى استبطائه وانتظارهم له *

وقرأ نافع بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام وعنه روايتان حذف واو (قالوا) وإثباتها ﴿ فَذَبَحُوهَا ﴾ أي فطلبوا هذه البقرة الجامعة للاوصاف السابقة وحصلوها (فذبحوها) فالفاء فصيحة عاطفة على محذوف إذ لا يترتب الذبح على مجرد الامر بالذبح، وبيان صفتها وحذف لدلالة الذبح عليه، وتحصيلها كان باشترائها من الشاب البار بأبويه كما تظافرت عليه أقوال أكثر المفسرين والقصة مشهورة، وقيل: ـ كانت وحشية فأخذوها، وقيل: لم تكن من بقر الدنيا بل أنزلها الله تعالى من السماء ـ وهو قول هابط إلى تخوم الارض، قيل: ووجه الحكمة في جعل البقرة آلة دون غيرها من البهائم أنهم كانوا يعبدون البقر والعجاجيل وحبب ذلك في قلوبهم، لقوله تعالى: (وأشربوا في قلوبهم العجل) ثم بعد ما تابوا أراد الله تعالى أن يمتحنهم بذبح ما حبب إليهم ليكون حقيقة لتوبتهم، وقيل: ـ ولعله ألطف وأولى ـ إن الحكمة في هذا الامر إظهار توبيخهم في عبادة العجل بأنكم كيف عبدتم ما هو في صورة البقرة مع أن الطبع لا يقبل أن يخلق الله تعالى فيه خاصية يحيا بها ميت بمعجزة نبي؟! وكيف قبلتم قول السامري إنه إلهكم وها أنتم لا تقبلون قول الله سبحانه: إنه يحيا بضرب لحمة منه الميت سبحان الله تعالى؟! هذا الخرق العظيم ﴿ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ٧١ ﴾ كنى على الذبح بالفعل أي ـ وما كادوا يذبحون ـ واحتمال أن يكون المراد (وما كادوا يفعلون) ما أمروا به بعد الذبح من ضرب بعضها على الميت بعيد، و ـ كاد ـ موضوعة لدنو الخبر حصولا ولا يكون خبرها في المشهور إلا مضارعا دالا على الحال لتأكيد القرب، واختلف فيها فقيل: هي في الاثبات نفي وفي النفي إثبات، فمعنى ـ كاد زيد يخرج ـ قارب ولم يخرج وهو فاسد لان معناها مقاربة الخروج، وأما عدمه فأمر عقلي خارج عن المدلول ولو صح ما قاله لكان قارب ونحوه كذلك ولم يقل به أحد، وقيل: هي في الاثبات إثبات وفي النفي الماضي إثبات وفي المستقبل على قياس الافعال. وتمسك القائل بهذه الآية لانه لو كان معنى (وما كادوا) هنا نفيا للفعل عنهم لناقض قوله تعالى: (فذبحوها) حيث دل على ثبوت الفعل لهم والحق إنها في الاثبات والنفي كسائر الافعال، فمثبتها لاثبات القرب، ومنفيها لنفيه، والنفي والاثبات في الآية محمول لان على اختلاف الوقتين أو الاعتبارين فلا تناقض إذ من شرطه اتحاد الزمان والاعتبار، والمعنى أنهم ما قاربوا ذبحها حتى انقطعت تعللاتهم فذبحوا كالملجأ أو فذبحوها ائتماراً (وما كادوا) من الذبح خوفا من الفضيحة أو استثقالا لغلو ثمنها حيث روى أنهم اشتروها بملء جلدها ذهبا، وكانت البقرة إذ ذاك بثلاثة دنانير؛ واستشكل القول باختلاف الوقتين بأن الجملة حال من فاعل (ذبحوها) فيجب مقارنة مضمونها لمضمون العامل، والجواب بأنهم صرحوا بأنه قد يقيد بالماضي فان كان مثبتا قرن ـ بقد ـ لتقربه من الحال وإن كان منفيا ـ كما هنا ـ لم يقرن بها لان الاصل استمرار النفي فيفيد المقاربة لا يجدي نفعا لان عدم مقاربة الفعل لا يتصور مقارنتها له، ولهذا عول بعض المتأخرين في الجواب على أن (وما كادوا يفعلون) كناية عن تعسر الفعل وثقله عليهم وهو مستمر باق، وقد صرح في شرح التسهيل

أنه قد يقول القائل - لم يكد زيد يفعل - ومراده أنه فعل بعسر لا بسهولة وهو خلاف الظاهر الذى وضع له اللفظ فافهم ﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا ﴾ أى شخصا أو ذا نفس، ونسبة القتل إلى المخاطبين لوجوده فيهم على طريقة العرب فى نسبة الأشياء إلى القبيلة إذا وجد من بعضها مايذم به أو يمدح، وقول بعضهم: - إنه لا يحسن إسناد فعل أو قول صدر عن البعض إلى الكل إلا إذا صدر عنه بمظاهرتهم أو رضا منهم - غير مسلم، نعم لابد لاسناده إلى الكل من نكتة ما، ولعلها هنا الاشارة إلى أن الكل بحيث لا يبعد صدور القتل منهم لمزيد حرصهم وكثرة طمعهم وعظم جرأتهم

فهم كأصابع الكفين طبعا　　وكل منهم طمع جسور

وقيل: إن القاتل جمع وهم ورثة المقتول، وقد روى أنهم اجتمعوا على قتله، ولهذا نسب القتل إلى الجمع ﴿ فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا ﴾ أصله تدارأتم من الدرء وهو الدفع فاجتمعت التاء والدال مع تقارب مخرجيهما وأريد الادغام فقلبت التاء دالا وسكنت للادغام فاجتلبت همزة الوصل للتوصل إلى الابتداء بها، وهذا مطرد فى كل فعل على تفاعل أو تفعل فاؤه - تاء أو طاء، أو ظاء، أو صاد، أو ضاد - والتدارؤ هنا إما مجاز عن الاختلاف والاختصام، أو كناية عنه إذ المتخاصمان يدفع كل منهما الآخر، أو مستعمل فى حقيقته أعنى التدافع بأن طرح قتلها كل عن نفسه إلى صاحبه فكل منهما من حيث أنه مطروح عليه يدفع الآخر من حيث إنه طارح، وقيل: إن طرح القتل فى نفسه نفس دفع الصاحب - وكل من الطارحين دافع فتطارحهما - تدافع، وقيل: إن كلا منهما يدفع الآخر عن البراءة إلى التهمة فاذا قال أحدهما: أنا برىء وأنت متهم يقول الآخر: بل أنت المتهم وأنا البرىء، ولا يخفى أن ماذكر على مافيه بالمجاز أليق، ولهذا عد ذلك أبو حيان من المجاز، والضمير فى (فيها) عائد على النفس، وقيل: على القتلة المفهومة من الفعل، وقيل: على التهمة الدال عليها معنى الكلام، وقرأ أبو حيوة - فتدارأتم - على الأصل، وقيل: قرأ هو وأبو السوار - فادرأتم - بغير ألف قبل الراء، وإن طائفة أخرى قرءوا - فتدارأتم -

﴿ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٧٢ ﴾ أى مظهر لا محالة ما كنتم تكتمونه من أمر القتيل، والقاتل كما يشير إليه بناء الجملة الاسمية وبناء اسم الفاعل على المبتدا المفيد لتأكيد الحكم وتقويه - وذلك بطريق التفضل عندنا - والوجوب عند المعتزلة وتقدير المتعلق خاصاً هو ماعليه الجمهور، وقيل: يجوز أن يكون عاما فى القتيل وغيره، ويكون القتيل من جملة أفراده، وفيه نظر إذ ليس كل ما كتموه عن الناس أظهره الله تعالى، وأعمل (مخرج) لأنه مستقبل بالنسبة للحكم الذى قبله، وهو التدارؤ - ومضيه الآن - لا يضر والجمع بين صيغتى الماضى والمستقبل للدلالة على الاستمرار. وفى البحر - إن كان - للدلالة على تقدم الكتمان *

﴿ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ﴾ عطف على قوله تعالى: (فادارأتم) ومابينهما اعتراض يفيد أن كتمان القاتل لا ينفعه، وقيل: حال أى والحال أنكم تعلمون ذلك. والهاء فى (اضربوه) عائد على النفس بناء على تذكيرها إذ فيها التأنيث - وهو الاشهر - والتذكير، أو على تاويل الشخص أو القتيل، أو على أن الكلام على حذف مضاف أى ذا نفس، وبعد الحذف أقيم المضاف إليه مقامه، وقيل: الأظهر أن التذكير لتذكير المعنى، وإذا كان اللفظ مذكراً والمعنى مؤنثاً أو بالعكس فوجهان، وذكر هذا الضمير - مع سبق التأنيث - تفنناً أو تمييزاً بين هذا الضمير والضمير الذى بعده توضيحاً، والظاهر أن المراد بالبعض أي بعض كان إذ لا فائدة فى تعينه

-ولم يرد به نقل صحيح- واختلف بم ضربوه. فقيل: بلسانها أو باصغريها أو بفخذها اليمنى أو بذنبها أو بالغضروف(١) أو بالعظم الذي يليه أو بالبضعة التي بين الكتفين أو بالعجب أو بعظم من عظامها ، ونقل أن الضرب كان على جيد القتيل ، وذلك قبل دفنه ، ومن قال: إنهم مكثوا في تطلبها أربعين سنة أو أنهم أمروا بطلبها ولم تكن في صلب ولا رحم قال: إن الضرب على القبر بعد الدفن، والأظهر أنه المباشر بالضرب لا القبر، وفي بعض الآثار أنه قام وأوداجه تشخب دما ؛ فقال: قتلني ابن أخي ، وفي رواية فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتاً فأخذا وقتلا وما ورث قاتل بعد ذلك، وفي بعض القصص أن القاتل حلف بالله تعالى ماقتلته فكذب بالحق بعد معاينته قال الماوردي : وإنما كان الضرب بميت لاحياة فيه لئلا يلتبس على ذي شبهة أن الحياة إنما انقلبت إليه مما ضرب به فلازالة الشبهة وتأكد الحجة كان ذلك ﴿ كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ ﴾ جملة اعتراضية تفيد تحقق المشبه وتيقنه بتشبيه الموعود بالموجود ، والمماثلة في مطلق الاحياء ، وفي الكلام حذف دلت عليه الجملة أي فضربوه فحيي، والتكلم من الله تعالى مع من حضر وقت الحياة- والكاف -خطاب لكل من يصح أن يخاطب ويسمع هذا الكلام لأن أمر الاحياء عظيم يقتضي الاعتناء بشأنه أن يخاطب به كل من يصح منه الاستماع فيدخل فيه أولئك دخولا أوليا، ويدل على ذلك قوله تعالى: (ويريكم) الخ ولابد على هذا من تقدير القول أي قلنا أو وقلنا لهم كذلك ليرتبط الكلام بما قبله ، وقيل: حرف الخطاب مصروف إليهم ، وكان الظاهر كذلكم على وفق مابعده إلا أنه أفرده بارادة كل واحد أو بتأويل فريق ونحوه قصداً للتخفيف ، ويحتمل أن يكون التكلم مع من حضر نزول الآية، وعليه لا تقدير إذ ينتظم بدونه بل ربما يخرج معه من الانتظام، وأبعد الماوردي فجعله خطاباً من موسى نفسه عليه السلام ﴿ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ ﴾ مستأنف أو معطوف على ماقبله ، والظاهر أن الآيات جمع في اللفظ والمعنى ، والمراد بها الدلائل الدالة على أن الله تعالى على كل شيء قدير ، ويجوز أن يراد بها هذا الإحياء ، والتعبير عنه بالجمع لاشتماله على أمور بديعة من ترتب الحياة على الضرب بعضو ميت، وإخبار الميت بقاتله وما يلابسه من الأمور الخارقة للعادات ، وفي المنتخب أن التعبير عن الآية الواحدة بالآيات لأنها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الايجاد والابداع ، وعلى صدق موسى عليه السلام ، وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا ، وعلى تعين تلك التهمة على من باشر القتل ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٧٣ ﴾ أي لكي تعقلوا الحياة بعد الموت والبعث والحشر فان من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الانفس كلها لعدم الاختصاص (ماخلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة) أو لكي يكمل عقلكم أو لعلكم تمتنعون من عصيانه وتعملون على قضية عقولكم، وقد ذكر المفسرون أحكاما فقهية انتزعوها واستدلوا عليها من قصة هذا القتيل ولا يظهر ذلك من الآية ولا أرى لذكر ذلك طائلا سوى الطول هذا ٭

﴿ومن باب الاشارة﴾ إن البقرة هي النفس الحيوانية حين زال عنها شره الصبا ولم يلحقها ضعف الكبر وكانت معجبة رائقة النظر لا تثير أرض الاستعداد بالاعمال الصالحة ولا تسقي حرث المعارف والحكم التي فيها بالقوة بمياه التوجه إلى حضرة القدس والسير إلى رياض الانس، وقد سلمت لترعى أزهار الشهوات ولم تقيد بقيود الآداب والطاعات فلم يرسخ فيها مذهب واعتقاد، ولم يظهر عليها ما أودع فيها من أنوار الاستعداد، وذبحها قمع هواها ومنعها عن

---

(١) هو أصل الاذن اه منه

أفعالها الخاصة بها بشفرة سكين الرياضة فمن أراد أن يحيا قلبه حياة طيبة ويتحلى بالمعارف الالهية والعلوم الحقيقية وينكشف له حال الملك والملكوت وتظهر له أسرار الاهوت والجبروت ويرتفع مابين عقله ووهمه من التدارؤ والنزاع الحاصل بسبب الالف للمحسوسات فليذبحها وليوصل أثره إلى قلبه الميت فهناك يخرج المكتوم وتفيض بحار العلوم وهذا الذبح هو الجهاد الاكبر والموت الاحمر وعقباه الحياة الحقيقية والسعادة الابدية

ومن لم يمت فى حبه لم يعش به ودون اجتناء النحل ماجنت النحل

وقد أشير بالشيخ والعجوز والطفل والشاب المقتول على مافى بعض الآثار فى هذه القصة إلى الروح والطبيعة الجسمانية والعقل والقلب وتطبيق سائر مافى القصة بعد هذا اليك هذا وسلام الله تعالى عليك*

﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ القسوة فى الأصل اليبس والصلابة وقد شبهت هنا حال قلوبهم وهى نبوها عن الاعتبار بحال قسوة الحجارة فى أنها لايجرى فيها لطف العمل ففى (قست) استعارة تبعية أو تمثيلية، و(ثم) لاستبعاد القسوة بعد مشاهدة مايزيلها ، وقيل : إنها للتراخى فى الزمان لانهم قست قلوبهم بعد مدة حين قالوا إن الميت كذب عليهم أو أنه عبارة عن قسوة عقبهم، والضمير فى (قلوبكم) لورثة القتيل عند ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وعند أبى العالية وغيره لبنى إسرائيل ﴿ مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ ﴾ أى إحياء القتيل ، وقيل : كلامه، وقيل : ماسبق من الآيات التى علموها ـ كمسخهم قردة وخنازير، ورفع الجبل، وانبجاس الماء، والاحياء ـ وإلى ذلك ذهب الزجاج، وعليه تكون (ثم قست) الخ عطفا على مضمون جميع القصص السابقة والآيات المذكورة، وعلى سابقه تكون عطفا على قصة (وإذ قتلتم) ﴿ فَهِىَ كَالْحِجَارَةِ ﴾ أى فى القسوة وعدم التأثر والجمع لجمع القلوب وللاشارة إلى أنها متفاوتة فى القسوة كما أن الحجارة متفاوتة فى الصلابة ـ والكاف ـ للتشبيه وهى حرف عند سيبويه، وجمهور النحويين. والاخفش يدعى اسميتها وهى متعلقة هنا بمحذوف أى كائنة كالحجارة خلافا لابن عصفور إذ زعم أن كاف التشبيه لاتتعلق بشىء ﴿ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ﴾ أى من الحجارة فهى كالحديد مثلا أو كشىء لايتأثر أصلا ولو وهما، و(أو) لتخيير المبالغ ويكون فى التشبيه كما يكون بعد الأمر، أو للتنويع أى بعض (كالحجارة) وبعض (أشد) أو للترديد بمعنى تجويز الأمرين مع قطع النظر عن الغير على ماقيل ، أو بمعنى بل ويحتاج إلى تقدير مبتدأ إذا قلنا باختصاص ذلك بالجمل، أو بمعنى الواو أو للشك وهو لاستحالته عليه تعالى يصرف إلى الغير والعلامة لايرتضى ذلك لما أنه يؤدى إلى تجويز أن يكون معانى الحروف بالقياس إلى السامع، وفيه إخراج للالفاظ عن أوضاعها فانها إنما وضعت ليعبر بها المتكلم عما فى ضميره، والحق جواز اعتبار السامع فى معانى الالفاظ عند امتناع جريها على الأصل بالنظر إلى المتكلم فلا بأس بأن يسلك بـ (أو) فى الشك مسلك لعل فى الترجى الواقع فى كلامه تعالى فتلك جادة مسلوكة لأهل السنة. وقد مرت الاشارة إلى ذلك فتذكر، و(أشد) عطف على (كالحجارة) من قبيل عطف المفرد على المفرد كما تقول: زيد على سفر أو مقيم، وقدر بعضهم أو هى (أشد) فيصير من عطف الجمل، ومن الناس من يقدر مضافا محذوفا أى مثل ماهو أشد، ويجعله معطوفا على الكاف إن كان اسما أو مجموع الجار والمجرور إذا كان حرفا ، ثم لما حذف المضاف أقيم المضاف إليه مقامه فأعرب باعرابه، ولايخفى أن اعتبار التشبيه فى جانب المعطوف بدون عطفه على المجرور بالكاف مستبعد جداً، وقرأ الاعمش (أو أشد) مجروراً بالفتحة لكونه غير منصرف

للوصف ووزن الفعل وهو عطف على الحجارة واعتبار التشبيه حينئذ ظاهر وإنما لم يقل سبحانه وتعالى ـ أقسى ـ مع أن فعل القسوة مما يصاغ منه أفعل وهو أخصر ووارد فى الفصيح كقوله :

كل خمصانة أرق من الخمـــ * ـــر بقلب (أقسى) من الجلمود

لما فى أشد من المبالغة لانه يدل على الزيادة بجوهره وهيئته بخلاف أقسى فان دلالته بالهيئة فقط ، وفيه دلالة على اشتداد القسوتين ولو كان أقسى لـكان دالا على اشتراك القلوب والحجارة فى القسوة ، واشتمال القلوب على زيادة القسوة لا فى شدة القسوة وليس هذا مثل قولك زيد أشد إكراما من عمرو حيث ذكروا أن ليس معناه إلا أنهما مشتركان فى الاكرام وإكرام زيد زيدَ على إكرام عمرو لأنهما مشتركان فى شدة الاكرام، وشدة إكرام زيد زائدة على شدة إكرام عمرو للفرق بين ما بنى للتوصل وما بنى لغيره وما نحن فيه من الثانى وإن كان الأول أكثر. والاعتراض ـ بأن أشد محمول على القلوب دون القسوة ـ ليس بشىء لأنه محمول عليها بحسب المعنى لكونها تمييزاً محولا عن الفاعل أو منقولا عن المبتدأ كما فى البحر ، ويمكن أن يقال: إن الله تعالى أبرز القساوة فى معرض العيوب الظاهرة تنبيها على أنها من العيوب بل العيب كل العيب ما صدر عن عالم الغيب (إنها لا تعمى الابصار ولـكن تعمى القلوب التى فى الصدور) ۞

﴿ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴾ تذييل لبيان تفضيل قلوبهم على الحجارة أو اعتراض بين قوله تعالى : (ثم قست قلوبكم) وبين الحال عنها وهو (وما الله بغافل) لبيان سبب ذلك فانه لغرابته يحتاج إلى بيان السبب كما فى قوله :

فلا هجره يبدو وفى اليأس راحة ولا وصفه يصفو لنا (فنكارمه)

وجعله جملة حالية مشعرة بالتعليل يأباه الذوق إذ لا معنى للتقييد ، وكونه بياناً وتقريراً من جهة المعنى لما تقدم ـ مع كونه بحسب اللفظ معطوفا على جملة ـ هى كالحجارة أو أشد ـ كما قاله العلامة ـ مما لا يظهر وجهه لأنه إذا كان بياناً فى المعنى كيف يصح عطفه ويترك جعله بياناً ، والمعنى إن الحجارة تتأثر وتنفعل ، وقلوب هؤلاء لا تتأثر ولا تنفعل عن أمر الله تعالى أصلا ، وقد ترقى سبحانه فى بيان التفضيل كأنه بين او لا تفضيل قلوبهم فى القساوة على الحجارة التى تتأثر تأثراً يترتب عليه منفعة عظيمة من تفجر الأنهار، ثم على الحجارة التى تتأثر تأثراً ضعيفاً يترتب عليه منفعة قليلة من خروج الماء، ثم على الحجارة التى تتأثر من غير منفعة فكأنه قال سبحانه: ـ قلوب هؤلاء أشد قسوة من الحجارة لأنها لا تتأثر ـ بحيث يترتب عليه المنفعة العظيمة بل الحقيرة بل لا تتأثر أصلا، وبما ذكر يظهر نـكتة ذكر تفجر الأنهار وخروج الماء، وترك فائدة الهبوط ، وذكر غير واحد أن الآية واردة على نهج التتميم دون الترقى ـ كالرحمن الرحيم ـ إذ لو أريد الترقى لقيل ـ وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لمـا يتفجر منه الأنهار ـ وفائدته استيعاب جميع الانفعالات التى على خلاف طبيعة هذا الجوهر ، وهو أبلغ من الترقى ، ويكون (وإن منها) الأخير تتميما للتتميم، ولا يخفى أنه يرد عليه منع إفادته لاستيعاب جميع الانفعالات وخلوه عن لطافة ما ذكرناه، و ـ التفجر ـ التفتح بسعة وكثرة كما يدل عليه جوهر الكلمة وبناء التفعل ، والمراد من الأنهار الماء الكثير الذى يجرى فى الأنهار ، والكلام إما على حذف المضاف، أو ذكر المحل وإرادة الحال أو الاسناد مجازى، قال بعض المحققين: وحملها على المعنى الحقيقى وهم إذ التفتح لا يمكن إسناده إلى الأنهار اللهم إلا بتضمين معنى الحصول بأن يقال : يتفجر ويحصل منه الأنهار على أن تفجير الحجارة بحيث تصير

نهراً غير معتاد فضلا عن كونها أنهاراً ، والتشقق التصدع بطول أو بعرض ، والخشية الخوف ، واختلف فى المراد منها فذهب قوم ـ وهو المروى عن مجاهد وغيره ـ أنها هنا حقيقة ، وهى مضافة إلى الاسم الكريم من إضافة المصدر إلى مفعوله ـ أى من خشية الحجارة الله ـ ويجوز أن يخلق الله تعالى العقل والحياة فى الحجر ، واعتدال المزاج والبنية ليسا شرطاً فى ذلك خلافا للمعتزلة ، وظواهر الآيات ناطقة بذلك ، وفى الصحيح «إنى لأعرف حجراً كان يسلم علىّ قبل أن أبعث» وأنه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد مبعثه ما مر بحجر ولا مدر إلا سلم عليه ، وورد فى ـ الحجر الأسود ـ أنه يشهد لمن استلمه ، وحديث تسبيح الحصى بكفه الشريف ﷺ مشهور ، وقيل: هى حقيقة ، والاضافة هى الاضافة إلا أن الفاعل محذوف هو العباد ، والمعنى أن (من الحجارة) ما ينزل بعضه عن بعض عند الزلزال من خشية عباد الله تعالى إياه ؛ وتحقيقه أنه لما كان المقصود منها خشية الله تعالى صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة فى ذلك الهبوط فيؤل المعنى أنه يهبط من أجل أن يحصل خشية العباد الله تعالى ه

وذهب أبو مسلم إلى أن الخشية حقيقة ، وأن الضمير فى (منها لما يهبط) عائد على القلوب ، والمعنى أن من القلوب قلوباً تطمئن وتسكن وترجع إلى الله تعالى ، وهى قلوب المخلصين ، فكنى عن ذلك بالهبوط ، وقيل: إنها حقيقة إلا أن إضافتها من إضافة المصدر إلى الفاعل ، والمراد بالحجر البرد ، وبخشيته تعالى إخافته عباده بانزاله وهذا القول أبرد من الثلج وماقبله أكثف من الحجر وما قبلهما بين بين وقال قوم: إن الخشية مجاز عن الانقياد لأمر الله تعالى إطلاقا لاسم الملزوم على اللازم ، ولا ينبغى أن تحمل على حقيقتها ، أما على القول بأن اعتدال المزاج والبنية شرط وما ورد مما يقتضى خلافه محمول على أن الله تعالى قرن ملائكته بتلك الجمادات ، ومنها هاتيك الأفعال ونحو «هذا جبل يحبنا ونحبه» على حذف مضاف أى يحبنا أهله ونحب أهله فظاهر *

وأما على القول بعدم الاشتراط فلأن الهبوط والخشية على تقدير خلق العقل والحياة لا يصح أن يكون بياناً لكون الحجارة فى نفسها أقل قسوة ـ وهو المناسب للمقام ـ والاعتراض بأن قلوبهم إنما تمتنع عن الانقياد لأمر التكليف بطريق القصد والاختيار ولا تمتنع عما يراد بها على طريق القسر والالجاء كما فى الحجارة وعلى هذا لا يتم ما ذكر ، فالأولى الحمل على الحقيقة أجيب عنه بأن المراد أن قلوبهم أقسى من الحجارة لقبولها التأثر الذى يليق بها وخلقت لأجله بخلاف قلوبهم فانها تنبو عن التأثر الذى يليق بها وخلقت له ، والجواب بأن ما رأوه من الآيات مما يقسر القلب ويلجؤه فلما لم تتأثر قلوبهم عن القاسرات الكثيرة ويتأثر الحجر من قاسر واحد تكون قلوبهم (أشد قسوة) لا يخلو عن نظر لأنه إن أريد بذلك المبالغة فى الدلالة على الصدق فلا ينفع ، وإن أريد به حقيقة الالجاء فممنوع ، وإلا لما تخلف عنها التأثر ولما استحق من آمن بعد رؤيتها الثواب لكونه إيمانا اضطراريا ـ ولم يقل به أحد ـ ثم الظاهر على هذا تعلق خشية الله بالافعال الثلاثة السابقة وقرىء (وإن) على أنها المخففة من الثقيلة ويلزمها ـ اللام ـ الفارقة بينها وبين النافية ، والفراء يقول : إنها النافية ـ واللام ـ بمعنى إلا ، وزعم الكسائى أن (إن) إن وليها اسم كانت المخففة ، وإن فعل كانت النافية ، وقطرب إنها إن وليها فعل كانت بمعنى ـ قد ـ وقرأ مالك بن دينار (ينفجر) مضارع انفجر والأعمش (يتشقق) و(يهبط) ـ بالضم ـ *

﴿ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ٧٤ ﴾ وعيد على ما ذكر كأنه قيل: إن الله تعالى لبالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم حافظ لأعمالهم محص لها ، فهو مجازيهم بها فى الدنيا والآخرة ، وقرأ ابن كثير (يعملون) ـ بالياء التحتانية ـ ضما إلى

مابعده من قوله سبحانه (أن يؤمنوا ويسمعون) وفريق منهم، وقرأ الباقون ـ بالتاء الفوقانية ـ لمناسبة (وإذ قلتم) (وادارأتم) وتـكتمون الخ وقيل: ضما إلى قوله تعالى: (أفتطمعون) بأن يكون الخطاب فيه للمؤمنين وعدلهم، ويبعده أنه لا وجه لذكر وعد المؤمنين تذييلا لبيان قبائح اليهود ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ ﴾ الاستفهام للاستبعاد (أو) للانـكار التوبيخى، والجملة قيل: معطوفة على قوله تعالى: (ثم قست) أو على مقدر بين ـ الهمزة و الفاء ـ عند غير سيبويه، أى تحسبون أن قلوبكم صالحة للايمان فتطمعون ـ والطمع ـ تعلق النفس بادراك مطلوب تعلقاً قوياً ـ وهو أشد من الرجاء لا يحدث إلا عن قوة رغبة وشدة إرادة ـ والخطاب لرسول الله ﷺ: والمؤمنين ـ أو للمؤمنين ـ قاله أبو العالية وقتادة، أو للأنصار ـ قاله النقاش ـ والمروى عن ابن عباس ومقاتل أنه لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة، والجمع للتعظيم ﴿ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ ﴾ أى يصدقوا مستجيبين لكم، فالايمان بالمعنى اللغوى والتعدية ـ باللام ـ للتضمين كما فى قوله تعالى: (فآمن له لوط أو يؤمنوا لأجل دعوتكم لهم) فالفعل ـ منزل منزلة اللازم ـ والمراد بالايمان المعنى الشرعى ـ واللام لام الأجل ـ وعلى التقديرين (أن يؤمنوا) معمول (تطمعون) على إسقاط حرف الجر وهو فى موضع نصب عند سيبويه، وجر عند الخليل والكسائى، وضمير الغيبة لليهود المعاصرين له ﷺ: لأنهم المطموع فى إيمانهم، وقيل: المراد جنس اليهود ليصح جعل طائفة منهم مطموع الايمان وطائفة محرفين وفيه ما لا يخفى *

﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ ﴾ أى طائفة من أسلافهم وهم الأحبار ﴿ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ ﴾ أى يسمعون التوراة ويؤولونها تأويلا فاسداً حسب أغراضهم، وإلى ذلك ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما والجمهور على أن تحريفها بتبديل كلام من تلقائهم ـ كما فعلوا ذلك فى نعته صلى الله تعالى عليه وسلم ـ فانه روى أن من صفاته فيها أنه أبيض ربعة فغيروه بأسمر طويل وغيروا آية الرجم بالتسخيم وتسويد الوجه ـ كما فى البخارى ـ وقيل: المراد بكلام الله تعالى ماسمعوه على الطور، فيكون المراد من الفريق طائفة من أولئك السبعين، وقد روى الكلبى أنهم سألوا موسى عليه السلام أن يسمعهم كلامه تعـالى، فقال لهم: اغتسـلوا والبسوا الثياب النظيفة ففعلوا فأسمعهم الله تعالى كلامه، ثم قالوا: سمعنا يقول فى آخره: إن استطعتم أن تفعلوا هـذه الأشياء فافعلوا، وإن شئتم فلا تفعلوا. والتحريف على هذا الزيادة * ثم لا يخفى أن فيما افتروا شاهداً على فساده حيث علقوا الأمر بالاستطاعة والنهى بالمشيئة ـ وهما لا يتقابلان ـ وكأنهم أرادوا بالأمر غير الموجب على معنى افعلوا إن شئتم وإن شئتم فلا تفعلوا كذا أفاده العلامة ومقصوده بيان منشأ تحريفهم الفاسد، فلا ينافى كون عدم التقابل شاهداً على فساده، ومقتضى هذه الرواية أن هؤلاء سمعوا كلامه تعالى بلا واسطة كما سمعه موسى عليه السلام، والمصحح أنهم لم يسمعوا بغير واسطة، وأن ذلك مخصوص به عليه السلام، وقيل: المراد به الوحى المنزل على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم، كان جماعة من اليهود يسمعونه فيحرفونه قصداً أن يدخلوا فى الدين ما ليس منه، ويحصل التضاد فى أحكامه (ويأبى الله إلا أن يتم نوره) وقرأ الأعمش (كلم الله) *

﴿ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ ﴾ أى ضبطوه وفهموه ـ ولم يشتبه عليهم صحته ـ و(ما) مصدرية أى من بعد عقلهم إياه، والضمير فى (عقلوه) عائد على كلام الله، وقيل: (ما) موصولة والضمير عائد عليها، وهو بعيد *

﴿ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ متعلق العلم محذوف، أى إنهم مبطلون كاذبون، أو ما فى تحريفه من العقاب، وفى

ذلك كالمذمتهم، وبهذا التقرير يندفع توهم تكرار ما ذكر -بعد ما عقلوه- وحاصل الآية استبعاد الطمع في أن يقع من هؤلاء السفلة إيمان، وقد كان أحبارهم ومقدموهم على هذه الحالة الشنعاء، ولا شك أن هؤلاء أسوأ خلقاً وأقل تمييزاً من أسلافهم أو استبعاداً لطمع في إيمان هؤلاء الكفرة المحرفين، وأسلافهم الذين كانوا زمن نبيهم فعلوا ذلك فلهم فيه سابقة، وبهذا يندفع ما عسى أن يختلج في الصدر من أنه كيف يلزم من إقدام بعضهم على التحريف حصول اليأس من إيمان باقيهم ﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا ﴾ جملة مستأنفة سيقت إثر بيان ما صدر عن أسلافهم لبيان ما صدر عنهم بالذات من الشنائع المؤيسة عن إيمانهم من نفاق بعض وعتاب آخرين عليهم، ويحتمل أن تكون معطوفة على وقد كان فريق منهم الخ، وقيل: معطوفة على (يسمعون) وقيل: على قوله تعالى: (وإذ قتلتم نفساً) عطف القصة على القصة وضمير (لقوا) لليهود على طبق (أن يؤمنوا لكم) وضمير (قالوا) للاقين لكن لا يتصدى الكل للقول حقيقة، بل بمباشرة منافقيهم وسكوت الباقين، فهو من إسناد ما للبعض للكل -ومثله أكثر من أن يحصى- وهذا أدخل، كما قاله مولانا -مفتي الديار الرومية- في تقبيح حال الساكتين ﴿أولا﴾ العاتبين ﴿ثانياً﴾ لما فيه من الدلالة على نفاقهم واختلاف أحوالهم وتناقض آرائهم من إسناد القول إلى المباشرين خاصة بتقدير المضاف، أي قال منافقوهم -كما فعله البعض- وقيل: الضمير الأول لمنافقي اليهود كالثاني ليتحد فاعل الشرط والجزاء مراعاة لحق النظم ويؤيده ما روي عن ابن عباس والحسن وقتادة في تفسير (وإذا لقوا) يعني منافقي اليهود المؤمنين الخلّص قالوا: إلا أن السباق واللحاق -كما رأيت وسترى- يبعدان ذلك، وقرأ ابن السميقع (لاقوا) *

﴿ وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ ﴾ أي إذا انفرد بعض المذكورين -وهم الساكتون منهم- بعد فراغهم عن الاشتغال بالمؤمنين متوجهين منضمين إلى بعض آخر منهم وهم من نافق، وهذا كالنص على اشتراك الساكتين في لقاء المؤمنين، إذ -الخلو- إنما يكون بعد الاشتغال، ولأن عتابهم معاق بمحض -الخلو- ولولا إنهم حاضرون عند المقاولة لوجب أن يجعل سماعهم من تمام الشرط، ولأن فيه زيادة تشنيع لهم على ما أوتوا من السكوت ثم العتاب ﴿ قَالُوا ﴾ أي أولئك البعض الخالي موبخين لمنافقيهم على ما صنعوا بحضرتهم *

﴿ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ أي تخبرون المؤمنين بما بينه الله تعالى لكم خاصة من نعت نبيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أو من أخذ العهود على أنبيائكم بتصديقه صلى الله تعالى عليه وسلم ونصرته، والتعبير عنه -بالفتح- للايذان بأنه سر مكتوم وباب مغلق، وفي الآية إشارة إلى أنهم لم يكتفوا بقولهم: (آمنا) بل عللوه بما ذكر، وإنما لم يصرح به تعويلا على شهادة التوبيخ، ومن الناس من جوّز كون هذا التوبيخ من جهة المنافقين لأعقابهم وبقاياهم الذين لم ينافقوا، وحينئذ يكون البعض الذي هو فاعل (خلا) عبارة عن المنافقين، وفيه وضع المظهر موضع المضمر تكثيراً للمعنى -والاستفهام إنكار- ونهي عن التحديث في الزمان المستقبل وليس بشيء -وإن جل قائله- اللهم إلا أن يكون فيه رواية صحيحة، ودون ذلك خرط القتاد *

﴿ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ ﴾ متعلق بالتحديث دون الفتح خلافاً لمن تكلف له، والمراد تأكيد النكير وتشديد التوبيخ، فان التحديث -وإن كان منكراً في نفسه- لكنه لهذا الغرض مما لا يكاد يصدر عن العاقل؛ والمفاعلة هنا غير مرادة، والمراد ليحتجوا به عليكم، إلا أنه إنما أتى بها للمبالغة، وذكر ابن تمجيد أنه لو ذهب أحد

إلى المشاركة بين المحتج والمحتج عليه بأن يكون من جانب احتجاج ومن جانب آخر سماع لكان له وجه - كما في بايعت زيداً - وقد تقدم ماينفعك هنا فتذكر . - واللام - هذه - لام كي - والنصب بأن مضمرة بعدها أو بها، وهي مفيدة للتعليل - ولعله هنا مجاز - لأن المحدثين لم يحوموا حول ذلك الغرض ، لكن فعلهم ذلك - لما كان مستتبعاً له البتة - جعلوا كأنهم فاعلون له إظهاراً لكمال سخافة عقولهم وركاكة آرائهم ، وضمير (به) راجع إلى (مافتح الله) على مايقتضيه الظاهر ﴿ عِنْدَ رَبِّكُمْ ﴾ أي في كتابه وحكمه - وهو عند عصابة - بدل من (به) ، ومعنى كونه بدلا منه أن عامله الذي هو نائب عنه بدل منه إما بدل الكل إن قدر صيغة اسم الفاعل أو بدل اشتمال إن قدر مصدراً ، وفائدته بيان جهة الاحتجاج بما فتح الله تعالى ، فإن الاحتجاج به يتصور على وجوه شتى ، كأنه قيل : (ليحاجوكم به) بكونه في كتابه ، أي يقولوا : إنه مذكور في كتابه الذي آمنتم به ، وبما ذكر يظهر وجه الجمع بين قوله تعالى: (به) أي (بمافتح الله عليكم) وقوله تعالى: (عند ربكم) ، واندفع ماقيل لا يصح جعله بدلا لوجوب اتحاد البدل والمبدل منه في الاعراب، وههنا ليس كذلك لكون الثاني ظرفا والأول مفعولا به بالواسطة ، وقيل : المعنى بما عند ربكم فيكون الظرف حالا من ضمير (به) وفائدته التصريح بكون الاحتجاج بأمر ثابت عنده تعالى وإن كان ذلك مستفاداً من كونه بما فتح الله تعالى ، وقيل : عند ذكر ربكم، فالكلام على حذف مضاف، والمراد من الذكر (الكتاب) وجعل المحاجة بما فتح الله تعالى باعتبار أنه في الكتاب محاجة عنده توسعا وهذه الاقوال مبنية على أن المراد بالمحاجة في الدنيا وهو ظاهر لانهادار المحاجة والتأويل في قوله تعالى : (عند ربكم) وقيل : عند ربكم على ظاهره - والمحاجة يوم القيامة - واعترض بأن الاخفاء لايدفع هذه المحاجة لأنه إما لأجل أن لايطلع المؤمنون على مايحتجون به - وهو حاصل لهم بالوحي - أو ليكون للمحتج عليهم طريق إلى الانكار، وذا لايمكن عنده تعالى يوم القيامة ولا يظن بأهل الكتاب أنهم يعتقدون أن إخفاء ما في الكتاب في الدنيا يدفع المحاجة بكونه فيه في العقبي لأنه اعتقاد منهم بأنه تعالى لا يعلم ماأنزل في كتابه وهم برآء منه ، والقول بأن المراد (ليحاجوكم) يوم القيامة وعند المسائل ، فيكون زائدا في ظهور فضيحتكم وتوبيخكم على رؤس الأشهاد في الموقف العظيم، فكان القوم يعتقدون أن ظهور ذلك في الدنيا يزيد ذلك في الآخرة للفرق بين من اعترف وكتم، وبين من ثبت على الانكار، أو بأن المحاجة بأنكم بلغتم وخالفتم - تندفع بالاخفاء - يرد عليه أن الاخفاء حينئذ إنما يدفع الاحتجاج باقرارهم - لابما فتح الله عليهم على أن المدفوع في الوجه الأول زيادة التوبيخ والفضيحة - لا المحاجة - وقيل : (عند ربكم) بتقدير - من عند ربكم - وهو معمول لقوله تعالى : (بمافتح الله عليكم) وهو مما لاينبغي أن يرتكب في فصيح الكلام، وجوّز الدامغاني أن يكون (عند) الزلفى أي (ليحاجوكم به) متقربين إلى الله تعالى - وهو بعيد أيضاً - كقول بعض المتأخرين: إنه يمكن أن تجعل المحاجة به عند الرب عبارة عن المباهلة في تحقق مايحدثونه ، وعليه تكون المحاجة على مقتضى المفاعلة - وعندي - أن رجوع ضمير (به) لمافتح الله من حيث إنه محدث (به) وجعل القيد هو المقصود، أو للتحديث المفهوم من (أتحدثونهم) وحمل (عند ربكم) على يوم القيامة، والتزام أن الاخفاء يدفع هذا الاحتجاج ليس بالبعيد - إلا أن أحداً لم يصرح به - ولعله أولى من بعض الوجوه فتدبر ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ عطف إما على (أتحدثونهم) - والفاء - لافادة ترتب عدم عقلهم على تحديثهم ، وإما على مقدر أي ألا تتأملون فلا تعقلون ، والجملة مؤكدة لانكار التحديث، وهو من تمام

كلام اللائمين، ومفعوله إما ماذكر أولا، أولا مفعول له -وهو أبلغ- وقيل: هو خطاب من الله تعالى للمؤمنين متصل بقوله تعالى: (أفتطمعون) والمعنى أفلا تعقلون حال هؤلاء اليهود وأن لامطمع فى إيمانهم، وهم على هذه الصفات الذميمة والاخلاق القبيحة، ويبعده قوله تعالى: ﴿ أَوَلَا يَعْلَمُونَ ﴾ فانه تجهيل لهم منه تعالى فيما حكى عنهم فيكون توسيط خطاب المؤمنين فى أثنائه من قبيل الفصل بين الشجرة ولحائها على أن فى تخصيص الخطاب بالمؤمنين تعسفاً ما، وفى تعميمه للنبى ﷺ سوء أدب -كما لايخفى- والاستفهام فيه للانكار مع التقريع لأن أهل الكتاب كانوا عالمين باحاطة علمه تعالى والمقصود بيان شناعة فعلهم بأنهم يفعلون ماذكر مع علمهم *

﴿ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ٧٧ ﴾ وفيه إشارة إلى أن الآتى بالمعصية مع العلم بكونها معصية أعظم وزراً -والواو- للعطف على مقدر ينساق إليه الذهن -والضمير للموبخين- أى أيلومونهم على التحديث المذكور مخافة المحاجة ولا يعلمون ماذكر، وقيل: الضمير للمنافقين فقط، أو لهم وللموبخين، أو لآبائهم المحرفين، والظاهر حمل مافى الموضعين على العموم ويدخل فيه الكفر الذى أسروه، والايمان الذى أعلنوه، واقتصر بعض المفسرين عليهما، وقيل: العداوة والصداقة، وقيل: صفته صلى الله تعالى عليه وسلم التى فى التوراة المنزلة والصفة التى أظهروها افتراء على الله تعالى؛ وقدم سبحانه الاسرار على الاعلان، إما لأن مرتبة السر متقدمة على مرتبة العلن إذ مامن شىء يعلن إلا وهو أو مباديه قبل ذلك مضمر فى القلب يتعلق به الاسرار غالباً، فتعلق علمه تعالى بحالته الأولى متقدم على تعلقه بحالته الثانية، وإما للايذان بافتضاحهم ووقوع مايحذرونه من أول الأمر، وإما للمبالغة فى بيان شمول علمه المحيط بجميع الأشياء كان علمه بما يسرون أقدم منه بما يعلنونه مع كونهما -فى الحقيقة- على السوية، فان علمه تعالى ليس بطريق حصول الصورة، بل وجود كل شىء فى نفسه علم بالنسبة إليه تعالى، وفى هذا المعنى لايختلف الحال بين الاشياء البارزة ولا الكامنة، وعكس الأمر فى قوله تعالى: (ان تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) لأن الأصل فيما تتعلق المحاسبة به هو الأمور البادية دون الخافية، وقرأ ابن محيصن (أولا تعلمون) -بالتاء- فيحتمل أن يكون ذلك خطاباً للمؤمنين أو خطاباً لهم، ثم إنه تعالى أعرض عن خطابهم وأعاد الضمير إلى الغيبة إهمالا لهم، ويكون ذلك من باب الالتفات *

﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ ﴾ مستأنفة مسوقة لبيان قبائح جهلة اليهود أثر بيان شنائع الطوائف السالفة، وقيل: عطف على (قد كان فريق منهم) وعليه الجمع، وقيل: على (وإذا لقوا) واختار بعض المتأخرين أنه وهذا الذى عطف عليه اعتراض وقع فى البين لبيان أصناف اليهود استطراداً لأولئك المحرفين، و(الأميون) جمع -أمى- وهو -كما فى المغرب- مَن لايكتب ولا يقرأ منسوب إلى أمة العرب الذين كانوا لايكتبون ولا يقرءون، أو إلى الأم بمعنى أنه كما ولدته أمه، أو إلى أم القرى لأن أهلها لايكتبون غالباً، والمراد انهم جهلة، و(الكتاب) التوراة -كما يقتضيه سباق النظم وسياقه- فاللام- فيه إما للعهد أو أنه من الأعلام الغالبة، وجعله مصدر كتب كتاباً -واللام- للجنس بعيد، وقرأ ابن أبى عبلة (أميون) بالتخفيف ﴿ إِلَّا أَمَانِيَّ ﴾ جمع -أمنية- وأصلها -أمنونة- أفعولة وهو فى الأصل مايقدره الانسان فى نفسه من -منى- إذا قدر، ولذلك تطلق على الكذب وعلى مايتمنى ومايقرأ، والمروى عن ابن عباس ومجاهد رضى الله عنهم أن -الأمانى- هنا -الأكاذيب- أى إلا أكاذيب أخذوها تقليداً من شياطينهم المحرفين، وقيل: إلا ماهم عليه من أمانيهم أن الله تعالى يعفو عنهم ويرحمهم، ولا يؤاخذهم بخطاياهم

وأن آبائهم الأنبياء يشفعون لهم ،وقيل إلا مواعيد مجردة سمعوها من أحبارهم من أن الجنة لايدخلها إلامن كان هوداً، وأن النار لاتمسهم إلا أياماً معدودة - واختاره أبو مسلم- والاستثناء على ذلك منقطع لأن ماهم عليه من الأباطيل، أوسمعوه من الأكاذيب ليس من الكتاب ، وقيل: إلاما يقرؤن قراءة عادية عن معرفة المعنى وتدبره،فالاستثناء حينئذ متصل بحسب الظاهر،وقيل:منقطع أيضاً إذليس مايتلى من جنس علم الكتاب،واعترض هذا الوجه بأنه لايناسب تفسير الآتى بمافى المغرب،وأجيب بأن معناه أنه لا يقرأ من (الكتاب) ولا يعلم الخط،وإما على سبيل الأخذ من الغير فكثيراً مايقرؤن من غير علم بالمعانى،ولا بصور الحروف،وفيه تكلف إذلا يقال للحافظ الأعمى:إنه أمى، نعم إذا فسر الأمى بمن لا يحسن الكتابة والقراءة على ماذهب إليه جمع لا ينافى أن يكتب ويقرأ فى الجملة واستدل على ذلك بما روى البخارى ومسلم أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم صلح الحديبية أخذ الكتاب -وليس يحسن الكتب- فكتب «هذا ماقاضى عليه محمد بن عبد الله» الخ، ومن فسر الأمى بما تقدم أول الحديث بأن كتب فيه بمعنى أمر بالكتابة ، وأطال بعض شراح الحديث الكلام فى هذا المقام -وليس هذا محله *

وقرأ أبو جعفر والأعرج وابن جماز عن نافع،وهرون عن أبى عمرو (أمانى) بالتخفيف ﴿ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ٨٧﴾ الاستثناء مفرغ والمستثنى محذوف أقيمت صفته مقامه، أى ماهم الاقوم قصارى أمرهم الظن من غير أن يصلوا إلى مرتبة العلم- فأنى يرجى منهم الايمان المؤسس على قواعد اليقين- وقد يطلق الظن على مايقابل العلم اليقينى عن دليل قاطع سواءقطع بغير دليل،أو بدليل غير صحيح، أو لم يقطع، فلا ينافى نسبة الظن إليهم إن كانوا جازمين*

﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ﴾-الويل- مصدر لافعل له من لفظه، وماذكر من قولهم: وال مصنوع-كمافى البحر- ومثله ويح وويب وويس وويه وعول،ولايثنى ولايجمع ويقال ويلة ويجمع على ويلات وإذا أضيف فالأحسن فيه النصب-ولايجوز غيره عند بعض- وإذا أفردته اختير-الرفع- ومعناه الفضيحة والحسرة وقال الخليل: شدة الشر؛ وابن المفضل -الحزن- وغيرهما-الهلكة-وقال الاصمعى: هى كلمة تفجع وقد تكون ترحما ومنه-ويل أمه مسعر حرب- وورد من طرق صححها الحفاظ عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «الويل واد فى جهنم يهوى به الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره» وفى بعض الروايات «إنه جبل فيها»،وإطلاقه على ذلك إماحقيقة شرعية ، وإما مجاز لغوى من إطلاق لفظ الحال على المحل ولا يمكن أن يكون حقيقة لغوية لأن العرب تكلمت به فى نظمها ونثرها قبل أن يجىء القرآن ولم تطلقه على ذلك وعلى كل حال هو هنا مبتدأ خبره (للذين) فان كان علما لما فى الخبر فظاهر، وإلا فالذى سوغ الابتداء به كونه دعاء ، وقد حول عن المصدر المنصوب للدلالة على الدوام والثبات، ومثله يجوز فيه ذلك لأنه غير مخبر عنه ، وقيل : لتخصص النكرة فيه بالداعى كما تخصص سلام فى- سلام عليك- بالمسلم فان المعنى -سلامى عليك- وكذلك المعنى ههنا -دعائى عليهم بالهلك ثابت لهم- والكتابة معروفة . وذكر الأيدى تأكيداً لدفع توهم المجاز، ويقال: أول من كتب بالقلم إدريس، وقيل : آدم عليهما السلام ، والمراد (بالكتاب) المحرف، وقد روى أنهم كتبوا فى التوراة ما يدل على خلاف صورة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبثوها فى سفهائهم وفى العرب وأخفوا تلك النسخ التى كانت عندهم بغير تبديل وصاروا إذا سئلوا عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يقولون: ماهذا هو الموصوف عندنا فى التوراة ويخرجون التوراة المبدلة ويقرؤنها ويقولون: هذه التوراة التى أنزلت من عند الله ؛ويحتمل أن يكون

المراد به ما كتبوه من التأويلات الزائغة وروّجوه على العامة ، وقد قال بعض العلماء : ما انفك كتاب منزل من السماء من تضمن ذكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولكن باشارة لا يعرفها إلا العالمون ، ولو كان متجلياً للعوام لما عوتب علماؤهم فى كتمانه ، ثم ازداد ذلك غموضاً بنقله من لسان إلى لسان ، وقد وجد فى التوراة ألفاظ إذا اعتبرتها وجدتها دالة على صحة نبوته عليه الصلاة والسلام بتعريض هو عند الراسخين جلى ، وعند العامة خفى ، فعمد إلى ذلك أحبار من اليهود فأوّلوه ، وكتبوا تأويلاتهم المحرفة بأيديهم ﴿ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللهِ ﴾ إعظاماً لشأنه وتمكيناً له فى قلوب أتباعهم الأميين ، و (ثم) للتراخى الرتبى ، فان نسبة المحرف والتأويل الزائغ إلى الله سبحانه صريحاً أشد شناعة من نفس التحريف والتأويل ، والاشارة إما إلى الجميع ، أو إلى الخصوص *

﴿ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ أى ليحصلوا ـ بما أشاروا إليه ـ غرضاً من أغراض الدنيا الدنيئة ، وهو ـ وإن جل ـ أقل قليل بالنسبة إلى ما استوجبوه من العذاب الدائم ، وحرموه من الثواب المقيم ، وهو علة للقول ـ كما فى البحر ـ ولا أرى فى الآية دليلا على المنع من أخذ الأجرة على كتابة المصاحف ، ولا على كراهية بيعها ، والأعمش تأوّل الآية واستدل بها على الكراهة ـ وطرف المنصف أعمى عن ذلك ـ نعم ذهب إلى الكراهة جمع ﴿منهم﴾ ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ـ وبه قال بعض الأئمة ـ لكن لا أظنهم يستدلون بهذه الآية ، وتمام البحث فى محله *

﴿ فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ٧٩ ﴾ ـ الفاء ـ لتفصيل ما أجمل فى قوله تعالى : (فويل للذين يكتبون) الخ ، حيث يدل على ثبوت الويل للموصوفين بما ذكر لأجل اتصافهم به بناء على التعليق بالوصف من غير دلالة على أن ثبوته لأجل مجموع ما ذكر أولا ـ بل كل واحد ـ فبين ذلك بقوله : (ويل لهم) الخ مع ما فيه من التنصيص بالعلة ، ولا يخفى ما فى هذا الاجمال والتفصيل من المبالغة فى الوعيد والزجر والتهويل *

و (من) تعليلية متعلقة بـ(ويل) أو بالاستقرار فى الخبر ، و (ما) قيل : موصولة اسمية ، والعائد محذوف ، أى (كتبته) وقيل : مصدرية ﴿والأول﴾ أدخل فى الزجر عن تعاطى المحرف ﴿والثانى﴾ فى الزجر عن التحريف و (ما) الثانية مثلها ، ورجح بعضهم المصدرية فى الموضعين ـ لفظاً ومعنى ـ لعدم تقدير العائد ، ولأن مكسوب العبد حقيقة فعله الذى يعاقب عليه ويثاب ، وذكر بعض المحققين أن التحقيق أن العبد كما يعاقب على نفس فعله ، يعاقب على أثر فعله ، لافضائه إلى حرام آخر ـ وهو هنا يفضى إلى إضلال الغير وأكل الحرام ـ وغاير بين الآيتين بأنه بين ﴿فى الأولى﴾ استحقاقهم العقاب بنفس الفعل ﴿وفى الثانية﴾ استحقاقهم له بأثره ، ولذا جاء ـ بالفاء ـ ولا يخفى أنه كلام خال عن التحقيق ـ كما لا يخفى على أرباب التدقيق ـ ومما ذكرنا ظهر فائدة ذكر ـ الويل ـ ثلاث مرات ، وقيل : فائدته أن اليهود جنوا ثلاث جنايات . تغيير صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والافتراء على الله تعالى ، وأخذ الرشوة . فهددوا بكل جناية ـ بالويل ـ وكأنه جعل محط الفائدة فى قوله تعالى : (فويل للذين) إلى آخر المعطوف كما فى خبر «لا يؤمّن الرجل قوماً فيخص نفسه بالدعاء» وهو ـ على بعده ـ لا يظهر عليه وجه إيراد ـ الفاء ـ فى الثانى ، ثم الظاهر أن مفعول الكسب خاص ـ وهو ما دل عليه سياق الآية ـ وقيل : المراد بـ(ما يكسبون) جميع الأعمال السيئة ليشمل القول ـ ولا يخفى بُعده ـ وعدم التعرض للقول لما أنه من مبادى ترويج (ما كتبت أيديهم) والآية نزلت فى أحبار اليهود الذين خافوا أن تذهب رياستهم بابقاء صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على حالها فغيروها ، وقيل : خاف ملوكهم على مُلكهم ـ إذا آمن الناس ـ فرشوهم فحرفوا ،

والقول بأنها نزلت فى الذين لم يؤمنوا بنبي ولم يتبعوا كتاباً ، بل كتبوا بأيديهم كتاباً وحللوا فيه مااختاروا ، وحرّموا مااختاروا ، وقالوا : هذا من عندالله غير مرضى ، كالقول بأنها نزلت فى عبدالله بن سرح كاتب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يغير القرآن فارتد ﴿ وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَةً ﴾ جملة حالية معطوفة على قوله تعالى : (وقد كان فريق منهم) عند فريق منهم ، وعند آخرين على (وإذ قتلتم) عطف قصة على قصة ، واختار بعض المحققين أنها اعتراض لرد ماقالوا حين أوعدوا ـ على ماتقدم ـ بالويل ـ بل جميع الجمل عنده من قوله تعالى : (أفتطمعون) إلى قوله تعالى : (وإذ أخذنا ميثاق) الخ ، ذكر استطراداً بين القصتين المعطوفتين ، فالضمير فى (قالوا) عائد على (الذين يكتبون الكتاب) ـ والمس ـ اتصال أحد الشيئين بآخر ـ على وجه الاحساس والاصابة ـ وذكر الراغب أنه كاللمس ، لكن اللمس قد يقال لطلب الشيء ـ وإن لم يوجد ـ كقوله :

* وألمسه فلا أجده * والمراد من (النار) نار الآخرة ، ومن (المعدودة) المحصورة القليلة ، وكنى ـ بالمعدودة ـ عن القليلة لما أن الأعراب لعدم علمهم بالحساب وقوانينه تصوّر القليل متيسر العدد والكثير متعسره ، فقالوا : شيء معدود ـ أي قليل ـ وغير معدود ـ أي كثير ـ والقول بأن ـ القلة ـ تستفاد من أن الزمان ـ إذا كثر ـ لا يعد بالأيام ، بل بالشهور والسنة والقرن يشكل بقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام) إلى (أياماً معدودات) وبقوله سبحانه : (وواعدنا موسى أربعين ليلة) وروى عنهم أنهم يعذبون أربعين يوماً عدد عبادتهم العجل ، ثم ينادى أخرجوا كل مختون من بنى إسرائيل ، وفى رواية أنهم يعذبون سبعة أيام لكل ألف سنة من أيام الدنيا يوم ، وهى سبعة آلاف سنة . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، أنهم زعموا أنهم وجدوا مكتوباً فى التوراة إن مابين طرفى جهنم مسيرة أربعين سنة إلى أن ينتهوا إلى شجرة الزقوم ، وأنهم يقطعون فى كل يوم مسيرة سنة فيكملونها ، وقد قالوا ذلك حين دخل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة وسمعه المسلمون فنزلت هذه الآية *

﴿ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْداً ﴾ تبكيت لهم وتوبيخ ـ والعهد ـ مجاز عن خبره تعالى ، أو وعده بعدم مساس النار لهم سوى ـ الأيام المعدودة ـ وسمى ذلك (عهداً) لأنه أوكد من العهود المؤكدة بالقسم والنذر ، وفسره قتادة هنا بالوعد مستشهداً بقوله تعالى : (ومنهم من عاهد الله) إلى قوله سبحانه : (بما أخلفوا الله ماوعدوه) *

﴿ واعترض ﴾ بأنه لا وجه للتخصيص ، فان (لن تمسنا) الخ فرع الوعد والوعيد لأن مساس النار وعيد ، وأجيب بأنه إنما لم يتعرض للوعيد ، لأن المقصود بالاستفهام الوعد ـ لا الوعيد ـ فانه ثابت فى حقهم . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن معنى الآية هل قلتم لا إله إلا الله ، وآمنتم وأطعتم فتستدلون بذلك وتعلمون خروجكم من النار ؟ ويؤول إلى هل أسلفتم عندالله أعمالا توجب ماتدعون ؟ والمعنى الأول أظهر . وقرأ ابن كثير وحفص باظهار ـ الذال ـ والباقون بادغامه ، وحذفت من اتخذ ـ همزة الوصل ـ لوقوعها فى الدرج *

﴿ فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ ﴾ جواب شرط مقدر ، أى إن اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف وقدره العلامة إن كنتم اتخذتم ـ إذ ليس المعنى على الاستقبال ـ وهو مبنى على أن حرف الشرط لا يغير معنى ـ كان ـ وفيه خلاف معروف ﴿ فان قلت ﴾ لا يصح جعل (فلن يخلف الله) جزاء لامتناع السببية والترتب لكون (لن) لمحض الاستقبال ﴿ قلت ﴾ ذلك ليس بلازم فى ـ الفاء الفصيحة ـ كقوله :

قالوا خراسان أقصى مايراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا

ـ ولو سلم ـ فقد ترتب على اتخاذ العهد الحكم بأنه لايخلف العهد فيما يستقبل من الزمان فقط ، كما فى قوله تعالى: (وما بكم من نعمة فمن الله) كذا أفاده العلامة، والجواب الأول مبنى على أن ـ الفاء الفصيحة ـ لاتنافى تقدير الشرط ، وأنها تفيد كون مدخولها سبباً عن المحذوف سواء ترتب عليه أو تأخر لتوقفه على أمر آخر بدليل أن قوله : «فقد جئنا خراسانا» علم عندهم فى ـ الفصيحة ـ مع كونه بتقدير الشرط وعدم الترتب ـ كما فى شرح المفتاح الشريفى ـ ومبنى الثانى على أن المراد حكمهم لا حكمه تعالى حين النزول، ولخفاء ذلك قال المولى عصام: ـ الأظهر ـ أنه دليل الجزاء وضع موضعه ، أى إن كنتم اتخذتم عند الله عهداً فقد نجوتم لأنه لن يخلف الله عهده فافهم*

ومن الناس من لا يقدر محذوفاً ويجعل ـ الفاء ـ سببية ليكون اتخاذ العهد مترتباً عليه عدم اخلاف الله تعالى عهده ويكون المنكر حينئذ المجموع فتفطن * وهذه الجملة ـ كما قال ابن عطية ـ اعتراضية بين (اتخذتم) والمعادل فلا موضع لها من الاعراب ، وإظهار الاسم الجليل للاشعار بعلة الحكم فان عدم الاختلاف من قضية الألوهية والعهد مضاف إلى ضميره تعالى لذلك أيضاً، أو لأن المراد به جميع عهوده لعمومه بالاضافة، فيدخل العهد المعهود مع التجافى عن التصريح بتحقق مضمون كلامهم، وإن كان معلقاً على الاتخاذ المعاق بحبال العدم واستدل بالآية من ذهب إلى نفى الخلف فى الوعد والوعيد بحمل العهد على الخبر الشامل لهما، وادعى بعضهم أن العهد ظاهر فى الوعد بل حقيقة عرفية فيه فلا دليل فيها على نفى الخلف فى الوعيد *

﴿ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (أم) يحتمل أن تكون متصلة للمعادلة بين شيئين بمعنى أى هذين واقع اتخاذكم العهد ـ أم قولكم على الله مالا تعلمون ـ وخرج ذلك مخرج المتردد فى تعيينه على سبيل التقرير لأولئك المخاطبين لعلم المستفهم ـ وهو النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ـ بوقوع أحدهما، وهو قولهم بما لا يعلمون على التعيين فلا يكون الاستفهام على حقيقته، ويعلم من هذا أن الواقع بعد (أم) المتصلة قد يكون جملة لأن التسوية قد تكون بين الحكمين ـ وبهذا صرح ابن الحاجب فى الايضاح، ويحتمل أن تكون منقطعة بمعنى ـ بل ـ والتقدير بل أتقولون، ومعنى بل فيها الاضراب والانتقال من التوبيخ بالانكار على الاتخاذ إلى ما تفيد همزتها من التوبيخ على القول، وظاهر كلام صاحب المفتاح تعين الانقطاع حيث جعل علامة المنقطعة كون ما بعدها جملة ، وإنما علق التوبيخ باسنادهم إليه سبحانه وتعالى مالا يعلمون وقوعه مع أن ما أسندوه إليه تعالى من قبيل ما يعلمون عدم وقوعه المبالغة فى التوبيخ. فان التوبيخ على الأدنى يستلزم التوبيخ على الأعلى بطريق الأولى، وقولهم المحكى ـ وإن لم يكن صريحاً بالافتراء عليه جل شأنه ـ لكنه مستلزم له لأن ذلك الجزم لا يكون إلا باسناد سببه إليه تعالى *

﴿ بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٨١ ﴾ جواب عن قولهم المحكى وإبطال له على وجه أعم شامل لهم ولسائر الكفرة، كأنه قال: بل تمسكم وغيركم دهراً طويلا وزماناً مديداً ـ لا كما تزعمون ـ ويكون ثبوت الكلية كالبرهان على إبطال ذلك بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول فبلى داخلة على ما ذكر بعدها وإيجاز الاختصار أبلغ من إيجاز الحذف، وزعم بعضهم أنها داخلة على محذوف وأن المعنى على تمسكم أياماً معدودة ـ وليس بشىء ـ وهى حرف جواب ـ كجير ونعم ـ إلا أنها لا تقع جوابا إلا لنفى متقدم سواء دخله استفهام أم لا، فتكون إيجاباً له ، وهى بسيطة . وقيل: أصلها ـ بل ـ فزيدت عليها ـ الألف ـ والكسب جلب النفع ـ والسيئة ـ الفاحشة الموجبة للنار، قاله السدى، وعليه تفسير من فسرها بالكبيرة

لأنها التى توجب النار - أى يستحق فاعلها النار إن لم يغفر له - وذهب كثير من السلف إلى أنها هنا - الكفر - و تعليق - الكسب بالسيئة - على طريقة التهكم، وقيل: إنهم بتحصيل السيئة استجلبوا نفعاً قليلا فانياً، فبهذا الاعتبار أوقع عليه الكسب، والمراد - بالاحاطة - الاستيلاء و الشمول وعموم الظاهر والباطن - والخطيئة - السيئة، وغلبت فيما يقصد بالعرض أى لا يكون مقصوداً فى نفسه بل يكون القصد إلى شىء آخر، لكن تولد منه ذلك الفعل كمن رمى صيداً فأصاب إنساناً، وشرب مسكراً فجنى جناية، قال بعض المحققين: ولذلك أضاف الاحاطة إليها إشارة إلى أن السيئات باعتبار وصف الاحاطة داخلة تحت القصد بالعرض لأنها بسبب نسيان التوبة. ولكونها راسخة فيه متمكنة حال الاحاطة أضافها إليه بخلاف حال الكسب فانها متعلق القصد بالذات وغير حاصلة فيه فضلا عن الرسوخ؛ فلذا أضاف الكسب إلى سيئة ونكرها، وإضافة الأصحاب إلى النار على معنى الملازمة لأن الصحبة و إن شملت القليل والكثير لكنها فى العرف تخص بالكثرة والملازمة، ولذا قالوا: لو حلف من لاقى زيداً أنه لم يصحبه لم يحنث، والمراد - بالخلود - الدوام، ولا حجة فى الآية على خلود صاحب الكبيرة لأن الاحاطة إنما تصح فى شأن الكافر لأن غيره إن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه فلم تحط خطيئته به لكون قلبه ولسانه منزهاً عن الخطيئة، وهذا لا يتوقف على كون التصديق والاقرار حسنتين، بل على أن لا يكونا سيئتين فلا يرد البحث بأن الخصم يجعل العمل شرطاً لكونهما حسنتين كما يجعل الاعتقاد شرطاً لكون الأعمال حسنات فلا يتم عنده أن الاحاطة إنما تصح فى شأن الكافر، ولا يحتاج إلى الدفع بأن المقصود أنه لا حجة له فى الآية، وهذا يتم بمجرد كون الاحاطة ممنوعة فى غير الكافر، فلو ثبت أن العمل داخل فى الايمان صارت الآية حجة - ودون إثباته خرط القتاد - ثم أن نفى الحجية بحمل الاحاطة على ماذكر إنما يحتاج إليه إذا كانت السيئة والخطيئة بمعنى واحد - وهو مطلق الفاحشة - أما إذا فسرت السيئة بالكفر أو - الخطيئة - به حسبما أخرجه ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وأبى هريرة رضى الله تعالى عنه وابن جرير عن أبى وائل ومجاهد وقتادة وعطاء والربيع، فنفى الحجية أظهر من نار على علم، ومن الناس من نفاها بحمل - الخلود - على أصل الوضع وهو اللبث الطويل - وليس بشىء - لأن فيه تهوين الخطب فى مقام التهويل مع عدم ملاءمته حمل الخلود فى الجنة على الدوام، وكذا لا حجة فى قوله تعالى: (وقالوا لن تمسنا النار) الخ بناء على مازعمه الجبائى حيث قال: دلت الآية على أنه تعالى ماوعد موسى ولا سائر الأنبياء بعده باخراج أهل الكبائر والمعاصى من النار بعد التعذيب، وإلا لما أنكر على اليهود بقوله تعالى: (قل أتخذتم) الخ وقد ثبت أنه تعالى أوعد العصاة بالعذاب زجراً لهم عن المعاصى فقد ثبت أن يكون عذابهم دائماً وإذا ثبت فى سائر الامم وجب ثبوته فى هذه الأمة إذ الوعيد لا يجوز أن يختلف فى الأمم إذا كان قدر المعصية واحداً لأن ما أنكر الله عليهم جزمهم بقلة العذاب لا انقطاعه مطلقاً - على أن ذلك فى حق الكفار لا العصاة كما لا يخفى - و(من) تحتمل أن تكون شرطية، وتحتمل أن تكون موصولة، والمسوغات لجواز دخول - الفاء - فى الخبر إذا كان المبتدأ موصولا موجودة، ويحسن الموصولية مجىء الموصول فى قسيمه وإيراد اسم الاشارة المنبىء عن استحضار المشار إليه بماله من الأوصاف للاشعار بعليتها لصاحبية النار ومافيه من معنى البعد للتنبيه على بعد منزلتهم فى الكفر والخطايا، وإنما أشير إليهم بعنوان الجمعية مراعاة لجانب المعنى فى كلمة (من) بعد مراعاة جانب اللفظ فى الضمائر الثلاثة لما أن ذلك هو المناسب لما أسند إليهم فى تينك الحالتين، فان كسب السيئة وإحاطة الخطيئة به فى حالة الافراد - وصاحبية النار فى حالة الاجتماع -

قاله بعض المحققين - ولا يخلو عن حسن - وقرأ نافع (خطياته) وبعض (خطياه) و(خطيته) و(خطياته) بالقلب والادغام، واستحسنوا قراءة الجمع بأن الاحاطة لا تكون بشيء واحد، ووجهت قراءة الافراد بأن - الخطيئة - وإن كانت مفردة لكنها لاضافتها متعددة، مع أن الشيء الواحد قد يحيط كالحلقة فلا تغفل *

﴿ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٨٢ ﴾ لما ذكر سبحانه أهل النار وما أعد لهم من الهلاك أتبع ذلك بذكر أهل الايمان وما أعد لهم من الخلود فى الجنان، وقد جرت عادته جل شأنه على أن يشفع وعده بوعيده مراعاة لما تقتضيه الحكمة فى إرشاد العباد من الترغيب تارة والترهيب أخرى، وقيل: إن فى الجمع تربية الوعيد بذكر مافات أهله من الثواب، وتربية الوعد بذكر مانجا منه أهله من العقاب، وعطف العمل على الايمان يدل على خروجه عن مسماه - إذ لا يعطف الجزء على الكل - ولا يدل على عدم اشتراطه به حتى يدل على أن صاحب الكبيرة غير خارج عن الايمان، وتكون الآية حجة على الوعيدية - كما قاله المولى عصام - فان قلت: للمخالف أن يقول: العطف للتشريف لكون العمل أشق وأحمز من التصديق وأفضل الأعمال أحمزها، أجيب بأن الايمان أشرف من العمل لكونه أساس جميع الحسنات إذ الأعمال ساقطة عن درجة الاعتبار عند عدمه ويخطر فى البال إنه يمكن أن يكون لذكر العمل الصالح هنا مع الايمان نكتة، وهو أن يكون الايمان فى مقابلة السيئة المفسرة بالكفر - عند بعض - والعمل الصالح فى مقابلة الخطيئة المفسرة بما عداه والمراد من (الذين آمنوا) أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ومؤمنو الأمم قبلهم، قاله ابن عباس وغيره - وهو الظاهر - وقال ابن زيد: المراد بهم النبى ﷺ وأمته خاصة وذكر - الفاء - فيما سبق وتركها هنا إما لأن الوعيد من الكريم مظنة الخلف دون الوعد فكان الأول حرياً بالتأكيد دون الثانى، وإما للاشارة إلى سبق الرحمة فان النحاة قالوا: من دخل دارى فاكرمه - يقتضى إكرام كل داخل لكن على خطر أن لا يكرم - وبدون - الفاء - يقتضى إكرامه البتة، وإما للاشارة إلى أن خلودهم فى النار بسبب أفعالهم السيئة وعصيانهم وخلودهم فى الجنة بمحض لطفه تعالى وكرمه، وإلا فالايمان والعمل الصالح لا يفى بشكر ما حصل للعبد من النعم العاجلة - وإلى كل ذهب بعض - والقول بأن ترك - الفاء - هنا لمزيد الرغبة فى ذكر ما لهم ليس بشيء ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ شروع فى تعداد بعض آخر من قبائح أسلاف اليهود مما ينادى باستبعاد إيمان أخلافهم، وقيل: إنه نوع آخر من النعم التى خصهم الله تعالى بها، وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل إلى أعظم النعم - وهو الجنة - والموصل إلى النعمة نعمة، وهذا - الميثاق - ما أخذ عليهم على لسان موسى وغيره من أنبيائهم عليهم السلام، أو ميثاق أخذ عليهم فى التوراة، وقول مكى: إنه ميثاق أخذه الله تعالى عليهم وهم فى أصلاب آبائهم كالذر لا يظهر هم وجهه هنا *

﴿ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ ﴾ على إرادة القول أى قلنا أو قائلين ليرتبط بما قبله وهو إخبار فى معنى النهى كقوله تعالى: (لا يضار كاتب ولا شهيد) وكما تقول: تذهب إلى فلان وتقول له كيت وكيت، وإلى ذلك ذهب الفراء، ويرجحه أنه أبلغ من صريح النهى لما فيه من إيهام أن المنهى كأنه سارع إلى ذلك فوقع منه حتى أخبر عنه بالحال أو الماضى أى ينبغى أن يكون كذلك فلا يرد أن حال المخبر عنه على خلافه وأنه قرأ ابن مسعود (لا تعبدوا) على النهى وأن (قولوا) عطف عليه فيحصل التناسب المعنوى بينهما فى كونهما إنشاء، وإن كان يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب، وقيل: تقديره أن لا تعبدوا، فلما حذف الناصب ارتفع الفعل، ولا يجب الرفع بعد الحذف فى مثل ذلك خلافاً لبعضهم - وإلى هذا ذهب الأخفش - ونظيره من نثر العرب

مره يحفرها ومن نظمها:

ألا أيها الزاجرى احضر الوغى وإن أشهد اللذات هل أنت مخلدى

ويؤيد هذا قراءة (أن لاتعبدوا) ويضعفه أن (أن) لاتحذف قياساً فى مواضع ليس هذا منها؛ فلا ينبغى تخريج الآية عليه، وعلى تخريجها عليه فهو مصدر مؤول بدل من الميثاق أو مفعول به بحذف حرف الجر أى بأن لا أو على أن لا، وقيل: إنه جواب قسم دل عليه الكلام، أى حلفناهم لاتعبدون، أو جواب الميثاق نفسه لأن له حكم القسم، وعليه يخلو الكلام عما فى وجه رجحان الأول، وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو عمرو، وعاصم، ويعقوب، -بالتاء- حكاية لما خوطبوا به والباقون -بالياء- لأنهم غيب، وفى الآية حينئذ التفاتان فى -لفظ الجلالة- و(يعبدون).

﴿ وَبِالْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ متعلق بمضمر تقديره وتحسنون، أو أحسنوا، والجملة معطوفة على تعبدون وجوّز تعلقه بـ(احسانا) وهو يتعدى بالباء، وإلى (كأحسن بى إذ أخرجنى من السجن) (وأحسن كما أحسن الله إليك) ومنع تقدم معمول المصدر عليه مطلقاً ممنوع، ومن المعربين من قدر استوصوا فـ(بالوالدين) متعلق به و(إحساناً) مفعوله، ومنهم من قدر ووصيناهم فاحساناً مفعول لأجله، والوالدان تثنية والد لأنه يطلق على الأب والأم أو تغليب بناء على أنه لا يقال إلا للأب كما ذهب إليه الحلبى، وقد دلت الآية على الحث ببر الوالدين وإكرامهما، والآيات والأحاديث فى ذلك كثيرة، وناهيك احتفالا بهما أن الله عز اسمه قرن ذلك بعبادته

﴿ وَذِى الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَٰمَىٰ وَالْمَسَٰكِينِ ﴾ عطف على (الوالدين) و(القربى) مصدر كالرجعى -والألف- فيه للتأنيث وهى قرابة الرحم والصلب. (واليتامى) وزنه فعالى -وألفه- للتأنيث، وهو جمع يتيم كنديم وندامى، ولا ينقاس، ويجمع على أيتام. واليتم أصل معناه الانفراد، ومنه الدرة اليتيمة، وقال ثعلب: الغفلة، وسمى اليتيم يتيما لأنه يتغافل عن بره، وقال أبو عمرو: الابطاء لابطاء البر عنه، وهو فى الآدميين من قبل الآباء -ولا يتم بعد بلوغ- وفى البهائم من قبل الأمهات، وفى الطيور من جهتها. وحكى الماوردى أنه يقال فى الآدميين لمن فقدت أمه أيضاً -والأول هو المعروف- (والمساكين) جمع مسكين على وزن مفعيل مشتق من السكون، كأن الحاجة أسكنته -فالميم- زائدة كمحضر من الحضور، وروى تمسكن فلان -والأصح تسكن أى صار مسكيناً- والفرق بينه وبين الفقير معروف -وسيأتى إن شاء الله تعالى- وقد جاء هذا الترتيب اعتناء بالأوكد فالأوكد، فبدأ بـ(الوالدين) إذ لا يخفى تقدمهما على كل أحد فى الاحسان إليهما، ثم بـ(ذى القربى) لأن صلة الأرحام مؤكدة، ولمشاركة (الوالدين) فى القرابة وكونهما منشأها وقد ورد فى الاثر إن الله تعالى خاطب الرحم فقال: أنت الرحم وأنا الرحمن أصل من وصلك وأقطع من قطعك ثم باليتامى لأنهم لاقدرة لهم تامة على الاكتساب، وقد جاء «أنا وكافل اليتيم فى الجنة كهاتين» وأشار ﷺ إلى السبابة والوسطى وتأخرت درجة (المساكين) لأن المسكين يمكنه أن يتعهد نفسه بالاستخدام ويصلح معيشته مهما أمكن بخلاف اليتيم -فانه لصغره لا ينتفع به- ويحتاج إلى من ينفعه وأفرد (ذى القربى) -كما فى البحر- لأنه أريد به الجنس، ولأن إضافته إلى المصدر يندرج فيه كل ذى قرابة، وكأن فيه إشارة إلى أن ذوى القربى -وإن كثروا- كشىء واحد لا ينبغى أن يضجر من الاحسان إليهم ﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾ أى قولا حسناً -سماه به للمبالغة- وقيل: هو لغة فى الحسن كالبخل والبخل والرشد والرشد، والعرب والعرب، والمراد قولوا لهم القول الطيب وجاوبوهم بأحسن مايحبون -قاله أبو العالية- وقال سفيان الثورى: مروهم بالمعروف وانهوهم

عن المنكر، وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: قولوا لهم لا إله إلا الله مروهم بها ، وقال ابن جريج: أعلموهم بما في كتابكم من صفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم - وقول أبي العالية في المرتبة العالية - والظاهر أن هذا الأمر من جملة الميثاق المأخوذ على بني إسرائيل: ومن قال: إن المخاطب به الأمة وهو محكم أو منسوخ بآية السيف أو إن الناس مخصوص بصالحي المؤمنين إذ لا يكون القول الحسن مع الكفار والفساق لأنا أمرنا بلعنهم وذمهم ومحاربتهم - فقد أبعد - وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب (حسناً) - بفتحتين - وعطاء وعيسى - بضمتين - وهي لغة الحجاز وأبو طلحة ابن مصرف (حسنى) على وزن فعلى، واختلف في وجهه فقيل: هو مصدر كرجعى، واعترضه أبو حيان بأنه غير مقيس ولم يسمع فيه ، وقيل : هو صفة كحبلى أي مقالة أو كلمة (حسنى) وفي الوصف بها وجهان ﴿أحدهما﴾ أن تكون باقية على انها للتفضيل واستعمالها بغير الالف واللام والاضافة للمعرفة نادر وقد جاء ذلك في الشعر كقوله :

وإن دعوت إلى جلى ومكرمة   يوما كرام سراة الناس فادعينا

﴿وثانيهما﴾ أن تجرد عن التفضيل فتكون بمعنى - حسنة - كما قالوا ذلك في (يوسف أحسن إخوته) وقرأ الجحدري (إحساناً) على أنه مصدر أحسن الذي همزته للصيرورة كما تقول . أعشبت الأرض إعشاباً أي صارت ذا عشب فهو حينئذ نعت لمصدر محذوف أي قولا ذا حسن ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ ﴾ أراد سبحانه بهما مافرض عليهم في ملتهم لأنه حكاية لما وقع في زمان موسى عليه السلام و كانت زكاة أموالهم - كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قرباناً تهبط إليها نار فتحملها - وكان ذلك علامة القبول - ومالا تفعل النار به كذلك كان غير متقبل ، والقول بأن المراد بهما هذه الصلاة وهذه الزكاة المفروضتان علينا، والخطاب لمن بحضرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من أبناء اليهود لاغير، والأمر بهما كناية عن الأمر بالاسلام، أو للايذان بأن الكفار مخاطبون بالفروع أيضاً ليس بشيء كما لايخفى ﴿ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ ﴾ أي أعرضتم عن الميثاق ورفضتموه . و (ثم) للاستبعاد أو لحقيقة التراخي فيكون توبيخاً لهم بالارتداد بعد الانقياد مدة مديدة وهو أشنع من العصيان من الأول، وقد ذكر بعض المحققين أنه إذا جعل ناصب الظرف خطابا له صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين فهذا التفات إلى خطاب بني إسرائيل جميعاً بتغليب أخلافهم على أسلافهم لجريان ذكرهم كلهم حينئذ على نهج الغيبة ، فان الخطابات السابقة للاسلاف محكية بالقول المقدر قبل لا تعبدون كأنهم استحضروا عند ذكر جناياتهم فنعيت عليهم - وإن جعل خطاباً لليهود المعاصرين - فهذا تعميم للخطاب بتنزيل الأسلاف منزلة الأخلاف كما أنه تعميم للتولي بتنزيل الأخلاف منزلة الأسلاف للتشديد في التوبيخ ، وقيل : الالتفات إنما يجيء على قراءة (لا يعبدون) بالغيبة، وأما على قراءة الخطاب - فلا التفات - ومن الناس من جعل هذا الخطاب خاصاً بالحاضرين في زمنه عليه الصلاة والسلام وما تقدم خاصا بمن تقدم، وجعل الالتفات على القراءتين لكنه بالمعنى الغير المصطلح عليه أن (١) كون الالتفات بين خطابين لاختلافهما لم يقل به أهل المعاني - لكنه وقع مثله في كلام بعض الأدباء - وما ذكرناه من التغليب أولى وأحرى خلافاً لمن التفت عنه.

﴿ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ ﴾ وهم من الأسلاف من أقام اليهودية على وجهها قبل النسخ، ومن الأخلاف من أسلم كعبد الله بن سلام وأضرابه فالقلة في عدد الأشخاص ، وقول ابن عطية : إنه يحتمل أن تكون في الايمان أي لم

(١) والظاهر أنه تعليل لغير المصطلح عليه، وعليه المناسب الاتيان باللام أي لأن ه ادارة

يبق حين ءصوا وكفر آخرهم بمحمد ﷺ إلا إيمان قليل إذ لا ينفعهم لا يقدم عليه إلا القليل ممن لم يعط فهماً فى الألفاظ العربية ، وروى عن أبى عمرو وغيره رفع قليل والكثير المشهور فى أمثال ذلك النصب لأن ماقبله موجب، واختلفوا فى تخريج الرفع فقيل: إن المرفوع تأكيد للضمير أو بدل منه ، وجاز لأن (توليتم) فى معنى النفى أى لم يفوا ، وقد خرّج غير واحد قوله ﷺ فيما صح على الصحيح : « العالمون هلكى إلا العالمون، والعالمون هلكى إلا العاملون، والعاملون هلكى إلا المخلصون ،والمخلصون على خطر » وقول الشاعر :

وبالصريمة منهم منزل خلق عاف تغير إلا النوء والوتد

على ذلك ، وقول أبى حيان إنه ليس بشىء إذ ما من إثبات إلا ويمكن تأويله بنفى فيلزم جواز قام القوم إلا زيد بالرفع على التأويل والابدال -ولم يجوزه النحويون- ليس بشىء كما لا يخفى ، وقيل : إن (إلا) صفة بمعنى غير ظهر إعرابها فيما بعدها، وقد عقد سيبويه لذلك باباً فى كتابه فقال: هذا باب ما يكون فيه إلا وما بعدها وصفاً بمنزلة غير ومثل، وذكر من أمثلة هذا الباب لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبنا (ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله:

أينخت فألقت بلدة فوق بلدة قليل بها الأصوات إلا بغامها

وخرج جمع جميع ما سلف على هذا ، وفيه أن ذلك فيما نحن فيه لا يستقيم إلا على مذهب ابن عصفور حيث ذهب إلى أن الوصف ،(إلا) يخالف الوصف بغيرها من حيث إنه يوصف بها النكرة والمعرفة، والظاهر والمضمر وأما على مذهب غيره -،هو ابن شاهين- بالنسبة إليه من أنه لا يوصف بها إلا إذا كان الموصوف نكرة أو معرفة -بلام الجنس- فلا، والمبرد يشترط فى الوصف بها صلاحية البدل فى موضعه،وقيل: إنه مبتدأ خبره محذوف أى لم يقولوا -ولا يرد عليه شىء مما تقدم- إلا أن فيه كلاماً سنذكره إن شاء الله تعالى عند قوله تعالى: (إلا إبليس لم يكن من الساجدين) ﴿ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ ٨٣ ﴾ جملة معترضة أى وأنتم قوم عادتكم الاعراض والتولى عن المواثيق، ويؤخذ كونه عادتهم من الاسمية الدالة على الثبوت ، وقيل: حال مؤكدة - والتولى والاعراض شىء واحد - ويجوز فصل الحال المؤكدة -بالواو- عند المحققين وفرق بعضهم بين التولى والاعراض بأن الأول قد يكون لحاجة تدعو إلى الانصراف مع ثبوت العقد والاعراض هو الانصراف عن الشىء بالقلب . وقيل : إن التولى أن يرجع عوده إلى بدئه،والاعراض أن يترك المنهج ويأخذ فى عرض الطريق والمتولى أقرب أمراً من المعرض لأنه متى عزم سهل عليه العود إلى سلوك المنهج والمعرض حيث ترك المنهج وأخذ فى عرض الطريق يحتاج إلى طلب منهجه فيعسر عليه العود إليه ، ومن الناس من جوز أن يكون معرضون على ظاهره ، والجملة حال مقيدة أى لم يتول القليل (وأنتم معرضون) عنهم ساخطون لهم فيكون فى ذلك مزيد توبيخ لهم ومدحا للقليل -فهو بعيد- كالقول بأنها مقيدة ومتعلق التولى والاعراض مختلف أى توليتم على المضى فى الميثاق وأعرضتم عن اتباع هذا النبى ﷺ . ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ ﴾ على نحو ما سبق فى (لا تعبدون) والمراد أن لا يتعرض بعضكم بعضا بالقتل والاجلاء وجعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله نسباً أو ديناً، أو لأنه يوجبه قصاصاً، فى الآية مجاز،إما فى ضمير -كم- حيث عبر به عمن يتصل به أو فى (تسفكون) حيث أريد به ما هو سبب السفك. وقيل: معناه لا ترتكبوا ما يبيح سفك دمائكم وإخراجكم من دياركم.أو لا تفعلون ما يرديكم ويصرفكم عن لذات الحياة الأبدية فانه القتل فى الحقيقة ولا تقترفوا ما تمنعون به

عن الجنة التى هى داركم ، وليس النفى فى الحقيقة جلاء الاوطان بل البعد من رياض الجنان ولعل مايساعده سياق النظم الكريم هو الأول . و(الدماء) جمع دم معروف وهو محذوف ـ اللام ـ وهى ـ ياء ـ عند بعض لقوله : ✧ جرى الدميان بالخبر اليقين ✧ ـ وواو ـ عند آخرين لقولهم دموان ووزنه فعل أو فعل ، وقد سمع مقصوراً أو كذا مشدداً ، وقرأ طلحة وشعيب (تسفكون) ـ بضم الفاء ـ وأبو نهيك ـ بضم التاء وفتح السين وكسر الفاء مشددة ـ وابن أبى اسحق كذلك إلا أنه سكن السين وخفف الفاء ﴿ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ ﴾ أى بالميثاق واعترفتم بلزومه خلفا بعد سلف فالاقرار ضد الجحد ويتعدى ـ بالباء ـ قيل ويحتمل أنه بمعنى إبقاء الشىء على حاله من غير اعتراف به ـ وليس بشىء ـ إذ لايلائمه حينئذ ﴿ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ٨٤ ﴾ حال مؤكدة رافعة احتمال أن يكون الاقرار ذكر أمر آخر لكنه يقتضيه ، ولا يجوز العطف لكمال الاتصال ولا الاعتراض إذ ليس المعنى وأنتم عادتكم الشهادة بل المعنى على التقييد (١) وقيل : وأنتم أيها الموجودون تشهدون على إقرار أسلافكم فيكون إسناد الاقرار إليهم مجازاً ، وضعف بأن يكون حينئذ استبعاد القتل والاجلاء منهم مع أن أخذ الميثاق والاقرار كان من أسلافهم لاتصالهم بهم نسباً وديناً بخلاف ما إذا اعتبر نسبة الاقرار إليهم على الحقيقة فانه يكون بسبب إقرارهم وشهادتهم ـ وهو أبلغ فى بيان قبيح صنيعهم ـ وادعى بعضهم أن ﴿ الأظهر ﴾ أن المراد أقررتم حال كونكم شاهدين على إقراركم بأن شهد كل أحد على اقرار غيره كما هو طريق الشهادة ولايخفى انحطاط المبالغة حينئذ ✽

﴿ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ ﴾ نزلت ـ كما فى البحر ـ فى بنى قينقاع وبنى قريظة وبنى النضير من اليهود ، كان بنو قينقاع أعداء بنى قريظة ، وكانت الأوس حلفاء بنى قينقاع ، والخزرج حلفاء بنى قريظة ، والنضير والأوس والخزرج إخوان ، وبنو قريظة والنضير إخوان ـ ثم افترقوا ـ فصارت بنو النضير حلفاء الخزرج ، وبنو قريظة حلفاء الأوس ، فكانوا يقتتلون ويقع منهم ماقص الله تعالى ، فعيرهم الله تعالى بذلك . و (ثم) للاستبعاد فى الوقوع ـ لا للتراخى فى الزمان ـ لأنه الواقع فى نفس الأمر ـ كما قيل به ـ و (أنتم) مبتدأ ، و (هؤلاء) خبره على معنى (أنتم) بعد ذلك المذكور من الميثاق والاقرار والشهادة (هؤلاء) الناقضون ، كقولك : أنت ذلك الرجل الذى فعل كذا ، وكان مقتضى الظاهر ، (ثم أنتم) بعد ذلك التوكيد فى الميثاق نقضتم العهد فـ(تقتلون أنفسكم) الخ أى صفتكم الآن غير الصفة التى كنتم عليها ، لكن أدخل (هؤلاء) وأوقع خبراً ليفيد أن الذى تغير هو الذات نفسها نعياً عليهم لشدة (٢) وكادت الميثاق ثم تساهلهم فيه وتغيير الذات فهم من وضع اسم الاشارة الموضوع للذات موضع الصفة لا من جعل ذات واحد فى خطاب واحد مخاطباً وغائباً ، وإلا لفهم ذلك من نحو (بل أنتم قوم تجهلون) أيضاً . وصح الحمل مع اعتبار التغير لأنه ادعائى ـ وفى الحقيقة واحد ـ وعدوا حضوراً مشاهدين باعتبار تعلق العلم بما أسند إليهم من الأفعال المذكورة سابقاً أو غيباً باعتبار عدم تعلق العلم بهم لما سيحكى عنهم من الأفعال بعد ، لا لأن المعاصى توجب الغيبة عن غير الحضور إذ المناسب حينئذ الغيبة فى (تقتلون) (وتخرجون) قاله السالكوتى ، و (تقتلون) إما حال والعامل فيه معنى الاشارة أو بيان كأنه لما قيل : (ثم أنتم هؤلاء) قالوا كيف نحن

---

(١) والفرق بين الوجهين أن صرف الخطاب من المجاز إلى الحقيقة مبتدأ من قوله ثم أقررتم على الأول ومن ثم أنتم تشهدون على الثانى فافهم اه منه (٢) هكذا الأصل ، وعبارة الشهاب هكذا ليفيد أن الذى تغير هو الذات بعينها نعيا عليهم بشدة وكأنه أخذ الميثاق ثم تساهلهم فيه اه ولعل فى النسخة تحريفا ، إدارة

لمجيء (تقتلون) تفسيراً له، ويحتمل أن تجعل مفسرة لها من غير تقدير سؤال، وذهب ابن كيسان وغيره إلى أن (أنتم) مبتدا و (تقتلون) الخبر و (هؤلاء) تخصيص للمخاطبين لما نبهوا على الحال التي هم عليها مقيمون فيكون إذ ذاك منصوباً بأعني وفيه أن النحاة نصوا على أن التخصيص لا يكون بأسماء الاشارة ولا بالنكرة والمستقر من لسان العرب أنه يكون بأيها كاللهم اغفر لنا أيتها العصابة وبالمعرف باللام كنحن العرب أقرى الناس للضيف - أو الاضافة كنحن معاشر الأنبياء لا نورث - وقد يكون بالعلم - كبنا تميما نكشف الضبابا * وأكثر ما يأتى بعد ضمير متكلم - وقد يجيء بعد ضمير المخاطب - كبك الله نرجو الفضل، وقيل: (هؤلاء) تأكيد لغوى (لأنتم) فهو إما بدل منه أو عطف بيان عليه وجعله من التأكيد اللفظى بالمرادف توهم، والكلام على هذا خال عن تلك النكتة، وقيل: هؤلاء بمعنى الذين والجملة صلته والمجموع هو الخبر، وهذا مبنى على مذهب الكوفيين حيث جوزوا كون جميع أسماء الاشارة موصولة سواء كانت بعد (ما) أولا والبصريون يخصونه إذا وقعت بعد (ما) الاستفهامية - وهو المصحح - على أن الكلام يصير حينئذ من قبيل * أنا الذى سمتنى أمى حيدرة * وهو ضعيف - كما قاله الشهاب - وقرأ الحسن (تقتلون) على التكثير وفى تفسير المهدوى أنها قراءة أبى نهيك ﴿ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَـٰرِهِمْ ﴾ عطف على ماقبله وضمير ديارهم للفريق وإيثار الغيبة مع جواز دياركم كما فى الأول للاحتراز عن توهم كون المراد إخراجهم من ديار المخاطبين من حيث ديارهم لا ديار المخرجين ﴿ تَظَـٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾ حال من فاعل (تخرجون) أو من مفعوله قيل: أو من كليهما لأنه لاشتماله على ضميرهما يبين هيئتهما، والمعنى على الأول تخرجون متظاهرين عليهم وعلى الثانى تخرجون فريقاً متظاهراً عليهم، وعلى الثالث تخرجون واقعا التظاهر منهم عليهم و - التظاهر - التعاون وأصله من - الظهر - كأن المتعاونين يسند كل واحد منهما ظهره إلى صاحبه (والاثم) الفعل الذى يستحق عليه صاحبه الذم واللوم، وقيل: ماتنفر منه النفس ولا يطمئن إليه القلب، وفى الحديث «الاثم ماحاك فى صدرك» وهو متعلق بتظاهرون حال من فاعله أى متلبسين بالاثم، وكونه هنا مجازاً عما يوجبه من إطلاق المسبب على سببه كما سميت الخمر إثما فى قوله:

شربت (الاثم) حتى ضل عقلى كذاك (الاثم) تذهب بالعقول

مما لا يدعو إليه داع، والعدوان تجاوز الحد فى الظلم، وقرأ عاصم وحمزة والكسائى (تظاهرون) بتخفيف الظاء وأصله - بتاءين - حذفت ثانيتهما عند أبى حيان وأولاهما عند هاشم وقرأ باقى السبعة بالتشديد على ادغام - التاء فى الظاء - وأبو حيوة (تظاهرون) - بضم التاء وكسر الهاء - ومجاهد وقتادة باختلاف عنهما (تظهرون) - بفتح التاء والظاء والهاء مشددتين دون ألف - وروىت عن أبى عمرو أيضا وبعضهم تتظاهرون على الأصل *

﴿ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَـٰرَىٰ تُفَـٰدُوهُمْ ﴾ أى تخرجوهم من الأسر باعطاء الفداء، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وابن عامر تفدوهم وعليه حمل بعض قراءة الباقين إذ لا مفاعلة، وفرق جمع بين فادى وفدى بأن معنى الأول بادل أسيراً بأسير والثانى جمع الفداء، ويعكر عليه قول العباس رضى الله تعالى عنه فاديت نفسى وفاديت عقيلا إذ من المعلوم إنه ما بادل أسيرا باسير، وقيل: (تفادوهم) بالعنف و (تفدوهم) بالصلح؛ وقيل: (تفادوهم) تطلبوا الفدية من الأسير الذى فى أيديكم من أعدائكم ومنه قوله:

قفى فادى أسيرك إن قومى وقومك لا أرى لهم احتفالا

وقال أبو علي: معناه لغة تطلقونهم بعد أن تأخذوا منهم شيئاً، وأراه هنا كسابقه فى غاية البعد، والقول بأن معنى الآية (وإن يأتوكم أسارى) فى أيدى الشياطين تتصدون لانقاذهم بالارشاد والوعظ مع تضييعكم أنفسكم إلى البطون ـ أقرب كما لا يخفى، و ـ الاسارى ـ قيل: جمع أسير بمعنى مأسور وكأنهم حملوا أسيراً على كسلان فجمعوه جمعه كما حملوا كسلان عليه فقالوا كسلى كذا قال سيبويه، ووجه الشبه أن الاسير محبوس عن كثير من تصرفه للاسر والكسلان محبوس عن ذلك لعادته، وقيل: إنه مجموع كذا ابتداء من غير حمل كما قالوا فى قديم قدامى، وسمع بفتح الهمزة وليست بالعالية خلافا لبعضهم حيث زعم أن الفتح هو الأصل والضم ليزداد قوة، وقيل: جمع أسرى ـ وبه قرأ حمزة ـ وهو جمع أسير كجريح وجرحى فيكون أسارى جمع الجمع قاله المفضل، وقال أبو عمرو: الاسرى من فى اليد، والاسارى من فى الوثاق ـ ولا أرى فرقا ـ بل المأخوذون على سبيل القهر والغلبة مطلقا أسرى وأسارى *

﴿ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ﴾ حال من فاعل (تخرجون فريقا منكم) أو مفعوله بعد اعتبار التقييد بالحال السابقة، وقوله تعالى: (وإن يأتوكم) اعتراض بينهما لا معطوف على (تظاهرون) لأن الاتيان لم يكن مقارنا للاخراج وقيد الاخراج بهذه الحال لافادة أنه لم يكن عن استحقاق ومعصية موجبة له، وتخصيصه بالتقييد دون القتل للاهتمام بشأنه لكونه أشد منه (والفتنة أشد من القتل) وقيل: لا بل لكونه أقل خطراً بالنسبة إلى القتل فكان مظنة التساهل، ولأن مساق الكلام لذمهم وتوبيخهم على جناياتهم وتناقض أفعالهم وذلك مختص بصورة الاخراج إذ لم ينقل عنهم تدارك القتلى بشيء من دية أو قصاص وهو السر فى تخصيص التظاهر فيما سبق، وقيل: النكتة فى إعادة تحريم الاخراج وقد أفاده ـ لا تخرجون أنفسكم ـ بأبلغ وجه، وفى تخصيص تحريم الاخراج بالاعادة دون القتل أنهم امتثلوا حكما فى باب المخرج وهو الفداء وخالفوا حكما وهو الاخراج فجمع مع الفداء حرمة الاخراج ليتصل به (أفتؤمنون) الخ أشد اتصال ويتضح كفرهم بالبعض وإيمانهم بالبعض كمال اتضاح حيث وقع فى حق شخص واحد، والضمير للشأن والجملة بعده خبره، وقيل: خبره (محرم) و (إخراجهم) نائب فاعل وهو مذهب الكوفيين وتبعهم المهدوى، وإنما ارتكبوه لأن الخبر المتحمل ضميراً مرفوعا لا يجوز تقديمه على المبتدأ فلا يجيزون قائم زيد على أن يكون قائم خبراً مقدما، والبصريون يجوزون ذلك ولا يجيزون هذا الوجه لأن ضمير الشأن لا يخبر عنه عندهم إلا بجملة مصرح بجزأيها، وقيل: إنه ضمير مبهم مبتدأ أيضا و (محرم) خبره و (إخراجهم) بدل منه مفسر له، وهذا بناء على جواز إبدال الظاهر من الضمير الذى لم يسبق ما يعود اليه، ومنهم من منعه وأجازه الكسائى، وقيل: راجع إلى الاخراج المفهوم من (تخرجون) و (إخراجهم) عطف بيان له أو بدل منه أو من ضمير محرم، وضعف بأنه بعد عوده إلى الاخراج لا وجه لابداله منه. ومن الغريب ما نقل عن الكوفيين أنه يحتمل أن يكون هو ضمير فصل، وقد تقدم مع الخبر والتقدير ـ وإخراجهم هو محرم عليكم ـ فلما قدم خبر المبتدأ عليه قدم هو معه ولا يجوزه البصريون ـ لأن وقوع الفصل بين معرفة ونكرة لا تقارب المعرفة ـ لا يجوز عندهم وتوسطه بين المبتدأ والخبر أو بين ما هما أصله شرط عندهم أيضا، ولابن عطية فى هذا الضمير كلام يجب إضماره ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ﴾ عطف على (تقتلون) أو على محذوف أى أتفعلون ما ذكر (فتؤمنون) الخ والاستفهام للتهديد والتوبيخ على التفريق بين أحكام الله تعالى إذ العهد كان بثلاثة أشياء ترك القتل وترك الاخراج ومفاداة الاسارى فقتلوا وأخرجوا على خلاف العهد وفدوا بمقتضاه، وقيل: المواثيق أربعة فزيد ترك المظاهرة، وقد أخرج ابن جرير عن أبى العالية أن عبد الله بن سلام مر على رأس

الجالوت بالكوفة وهو يفادى من النساء مالم يقع عليه العرب ولا يفادى من وقع عليه العرب فقال له عبدالله ابن سلام: أما إنه مكتوب عندك فى كتابك أن فادوهن كلهن ، وروى محيي السنة عن السدى أن الله تعالى أخذ على بنى إسرائيل فى التوراة أن لا يقتل بعضهم بعضا ولا يخرج بعضهم بعضا من ديارهم وأيما عبد أو أمة وجدتموه من بنى إسرائيل فاشتروه بما قام من ثمنه فأعتقوه، ولعل كفرهم بما ارتكبوا لاعتقادهم عدم الحرمة مع دلالة صريح التوراة عليها لكن مافى الكشاف من أنه قيل لهم: كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم؟ فقالوا: أمرنا بالفداء وحرم علينا القتال لكنا نستحى من حلفائنا يدل على أنهم لا ينكرون حرمة القتال فاطلاق الكفر حينئذ على فعل ماحرم إمالانه كان فى شرعهم كفراً أو أنه للتغليظ كما أطلق على ترك الصلاة ونحوه ذلك فى شرعنا، والقول بأن المعنى أتستعملون البعض وتتركون البعض فالكلام محمول على المجاز بهذا الاعتبار لااعتبار به كالقول بأن المراد بالبعض المؤمن به نبوة موسى عليه السلام، والبعض الآخر نبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ◌

﴿ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ الاشارة إلى الكفر ببعض الكتاب والايمان ببعض ، أو إلى مافعلوه من القتل والاجلاء مع مفاداة ـ الاسارى ـ والجزاء المقابلة، ويطلق فى الخير والشر . ـ والخزى ـ الهوان، والماضى ـ خزى ـ بالكسر ، وقال ابن السكيت : معنى ـ خزى ـ وقع فى بلية ـ وخزى ـ الرجل ـ خزاية ـ إذا استحى وهو ـ خزيان ـ وقوم ـ خزايا ـ وامرأة ـ خزيا ـ والمراد بههنا الفضيحة والعقوبة أو ضرب الجزية غابر الدهر أو غلبة العدو أو قتل قريظة وإجلاء النضير من منازلهم إلى أريحاء وأذرعات ◌

وقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: كان عادة بنى قريظة القتل وعادة بنى النضير الاخراج فلما غلب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أجلى بنى النضير وقتل رجال قريظة وأسر نساءهم وأطفالهم وتنكير ـ الخزى ـ للايذان بفظاعة شأنه وأنه بلغ مبلغا لا يكنه كنهه، ومن هنا لم يخصه بعضهم ببعض الوجوه، وادعى أن الاظهر ذلك وجعل الاشارة إلى الكفر ببعض الكتاب والايمان ببعض أى بعض كان ولذلك أفردها، وحينئذ يتناول الكفرة بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ونظيره من يفعل جميع ذلك ، و (الدنيا) مأخوذة من دنا يدنو وياؤها منقلبة عن ـ واو ـ ولا يحذف منها ـ الالف واللام ـ إلا قليلا، وخصه أبو حيان فى الشعر، و (ما) نافية و (مَنْ) إن جعلت موصولة فلا محل ليفعل من الاعراب، وإن جعلت موصوفة فمحله الجر على أنه صفتها، و (منكم) حال من فاعل ـ يفعل ـ . و (إلا خزى) استثناء مفرغ وقع خبراً للمبتدأ ولا يجوز النصب فى مثل ذلك على المشهور . ونقل عن يونس إجازته فى الخبر بعد (إلا) كائنا ما كان ، وقال بعضهم: إن كان (ما) بعد إلا هو الأول فى المعنى أو منزل منزلته لم يجز فيه إلا الرفع عند الجمهور، وأجاز الكوفيون النصب فيما كان الثانى فيه منزلا منزلة الأول ، وإن كان وصفاً أجاز فيه الفراء النصب ـ ومنعه البصريون ـ وحكى عنهم أنهم لا يجوزون النصب فى غير المصادر إلا أن يعرف المعنى فيضمر ناصب حينئذ وتحقيقه فى محله ◌

﴿ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ ﴾ أى يصيرون إليه فلا يلزم كينونتهم قبل ذلك فى أشد العذاب، وقد يراد بالرد الرجوع إلى ماكانوا فيه كما فى قوله تعالى: (فرددناه إلى أمه) وكأنهم كانوا فى الدنيا ، أو فى القبور فى أشد العذاب أيضاً فردوا إليه ، والمراد به الخلود فى النار وأشديته من حيث إنه لا انقضاء له ، أو المراد أشد

جميع أنواع العذاب ولكن بالنسبة إلى عذاب من لم يفعل هذا العصيان لأن عصيانهم أشد من عصيان هؤلاء وجزاء سيئة سيئة مثلها و يدل على ماقررناه قوله تعالى: (من يفعل ذلك منكم) فلا يرد ما أورده الامام الرازي أنه كيف يكون عذاب اليهود أشد من الدهرية المنكرين للصانع ولا يفيد ما قيل لأنهم كفروا بعد معرفتهم إنه كتاب الله تعالى وإقرارهم وشهادتهم إذ الكافر الموحد كيف يقال إنه أشد عذاباً من المشرك؛ أو النافي للصانع وإن كان كفره عن علم ومعرفة. وضمير (يردون) راجع إلى (مَنْ) وأوثر صيغة الجمع نظراً إلى معناها بعد ما أوثر الافراد نظراً إلى لفظها لما أن الرد إنما يكون بالاجتماع وغير السبك حيث لم يقل مثلا ـ وأشد العذاب يوم القيامة ـ للايذان بكمال التنافي بين جزاءي النشأتين، وتقديم ـ اليوم ـ على ذكر مايقع فيه لتهويل الخطب وتفظيع الحال من أول الأمر، وقرأ الحسن. وابن هرمز باختلاف عنهما، وعاصم في رواية المفضل ـ تردون ـ على الخطاب، والجمهور على الغيبة، ووجه ذلك أن (يردون) راجع إلى من يفعل فمن قرأ بصيغة الغيبة نظر إلى صيغة (مَنْ) ومن قرأ بصيغة الخطاب نظر إلى دخوله في (منكم) لا أن الضمير حينئذ راجع إلى (كُمْ) كما وهم ﴿ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٨٥ ﴾ اعتراض وتذييل لتأكيد الوعيد المستفاد مما قبله أي ـ إنه بالمرصاد لا يغفل عما تعملون من القبائح ـ التي من جملتها هذا المنكر؛ والمخاطب به من كان مخاطباً بالآية قبل، وروي عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: إن بني إسرائيل قد مضوا وأنتم تعنون بهذا ياأمة محمد وبما يجري مجراه، وقرأ نافع. وابن كثير. وأبو بكر ـ يعملون ـ بالياء على أن الضمير لمن والباقون بالتاء من فوق ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِ ﴾ أي آثروا الحياة الدنيا واستبدلوها بالآخرة وأعرضوا عنها مع تمكنهم من تحصيلها ﴿ فَلَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ ﴾ الموعودون(١) به يوم القيامة أو مطلق (العذاب) دنيوياً كان أو أخروياً.

﴿ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ٨٦ ﴾ بدفع الخزي إلى آخر الدنيا أو بدفع الجزية في الدنيا، والتعذيب في العقبى، وعلى الاحتمال الأول في الأمرين يستفاد نفي دفع العذاب من نفي تخفيفه بأبلغ وجه وآكده، ورجحه بعضهم بأن المقام على الثاني يستدعي تقديم نفي الدفع على نفي التخفيف، وتقديم المسند إليه لرعاية الفاصلة والتقوى لا للحصر إذ ليس المقام مقامه، ولذا لم يقل فلا عنهم يخفف العذاب، والجملة معطوفة على الصلة. ويجوز أن يوصل الموصول بصلتين مختلفتين زماناً، وجوز أن يكون (أولئك) مبتدأ و (الذين) خبره، وهذه الجملة خبر بعد خبر، والفاء لما أن الموصول إذا كانت صلته فعلا كان فيها معنى الشرط، وفيه أن معنى الشرطية لا يسري إلى المبتدا الواقعة خبراً عنه، وجوز أيضاً أن يكون (أولئك) مبتدأ و (الذين) مبتدأ ثان. وهذه الجملة خبر الثاني، والمجموع خبر الأول، ولا يحتاج إلى رابط لأن الذين هم أولئك، ولا يخفى ما فيه هذا ﴿ ومن باب الاشارة ﴾ في هذه الآيات (وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم) بميلكم إلى هوى النفس وطباعها ومتاركتكم حياتكم الحقيقية لأجل تحصيل لذاتكم الدنية وما آربكم الدنيوية (ولا تخرجون) ذواتكم من مقاركم الروحانية، ورياضتكم القدسية (ثم أقررتم) بقبولكم لذلك (وأنتم تشهدون) عليه باستعداداتكم الأولية وعقولكم الفطرية (ثم أنتم هؤلاء) الساقطون عن الفطرة المحتجبون عن نور الاستعداد (تقتلون أنفسكم) وتهلكونها بغوايتكم ومتابعتكم الهوى (وتخرجون فريقاً منكم) من أوطانهم القديمة باغوائهم وإضلالهم وتحريضهم على ارتكاب المعاصي تتعاونون عليهم بارتكاب الفواحش

(١) قوله: الموعودون به كذا بخط مؤلفه وتأمل اه مصححه

ليروكم فيتبعوكم فيها وبالزامكم إياهم رذائل القوتين البهيمية والسبعية وتحريضكم لهم عليها (وإن يأتوكم أسارى) في قيد ما ارتكبوه ووثاق شين ما فعلوه قد أخذتهم الندامة وعيرتهم عقولهم وعقول أبناء جنسهم بما لحقهم من العار والشنار تفادوهم بكلمات الحكمة والموعظة الدالة على أن اللذات المستعلية هي العقلية والروحية وأن اتباع النفس مذموم رديء فيتعظوا بذلك ويتخاصوا من هاتيك القيود سويعة (أفتؤمنون) ببعض كتاب العقل والشرع قولا وإقراراً (وتكفرون ببعض) فعلا وعملا فلا تنتهون عما نهاكم عنه (فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا) ذلة وافتضاح في الحياة الدنيا ويوم مفارقة الروح البدن (تردون إلى أشد العذاب) وهو تعذيبهم بالهيآت المظلمة الراسخة في نفوسهم واحترافهم بنيرانها (وما الله بغافل) عن أفعالكم أحصاها وضبطها في أنفسكم وكتبها عليكم *

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ شروع في بيان بعض آخر من جناياتهم، وتصديره بالجملة القسمية لاظهار كال الاعتناء به، و - الايتاء - الاعطاء، و (الكتاب) التوراة في قول الجمهور وهو مفعول ثان - لآتينا - وعند السهيلي مفعول أول، والمراد باتيانها له إنزالها عليه. وقد روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن التوارة نزلت جملة واحدة فأمر الله تعالى موسى عليه السلام بحملها فلم يطق فبعث بكل حرف منها ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله تعالى لموسى عليه السلام فحملها، وقيل: يحتمل أن يكون - آتينا - الخ أفهمناه ما انطوى عليه من الحدود والاحكام والأنباء والقصص وغير ذلك مما فيه، والكلام على حذف مضاف أي علم - الكتاب - أو فهمه وليس بالظاهر ﴿وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾ يقال - قفاه - إذا اتبعه - وقفاه - به إذا أتبعه إياه من - القفا - وأصل هذه الياء واو لأنها متى وقعت رابعة أبدلت كما تقول عريت من العرو أي أرسلناهم على أثره كقوله تعالى: (ثم أرسلنا رسلنا تترى) وكانوا إلى زمن عيسى عليه السلام أربعة آلاف، وقيل: سبعين ألفاً وكلهم على شريعته عليه السلام منهم يوشع. وشمويل. وشمعون. وداود. وسليمان. وشعياء. وارمياء. وعزير. وحزقيل. والياس. واليسع. ويونس. وزكريا. ويحيى. وغيرهم عليهم الصلاة والسلام، وقرأ الحسن. ويحيى بن يعمر - بالرسل - بتسكين السين، وهو لغة أهل الحجاز والتحريك لغة تميم ﴿وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ أي الحجج الواضحة الدالة على نبوته فتشمل كل معجزة - أوتيها - عليه السلام وهو الظاهر، وقيل: الانجيل، وعيسى أصله بالعبرانية أيشوع بهمزة ممالة بين بين، أو مكسورة - ومعناه السيد - وقيل: المبارك فعرب، والنسبة اليه عيسى وعيسوى وجمعه عيسون بفتح السين - وقد تضم - وأفرده عن الرسل عليه السلام لتميزه عنهم لكونه من أولى العزم وصاحب كتاب، وقيل: لأنه ليس متبعاً لشريعة موسى عليه السلام حيث نسخ كثيراً من شريعته، وأضافه إلى أمه رداً على اليهود إذ زعموا أن له أباً، ومريم بالعبرية الخادم وسميت أم عيسى به لأن أمها نذرتها لخدمة بيت المقدس؛ وقيل: العابدة، وبالعربية من النساء من تحب محادثة الرجال فهي كالزير من الرجال، وهو الذي يحب محادثة النساء، قيل: ولا يناسب مريم أن يكون عربياً لأنها كانت برية عن محبة محادثة الرجال اللهم إلا أن يقال سميت بذلك تمليحاً كما يسمى الاسود كافوراً، وقال بعض المحققين: لامانع من تسميتها بذلك بناء على أن شأن من تخدم من النساء ذلك، وفي القاموس هي التي تحب محادثة الرجال ولا تفجر - وعليه لابأس بالتسمية كما ذكره المولى عصام - والأولى عندي أن التسمية وقعت بالعبرى لا بالعربي بل يكاد يتعين ذلك كما لا يخفى على المنصف؛ وعن الازهري المريم المرأة التي لا تحب مجالسة الرجال وكأنه قيل لها ذلك تشبيها لها بمريم البتول، ووزنه عربيا مفعل لا فعيلا (١)

(١) قوله: لافعيلا كذا بخطه اه مصححه

لانه لم يثبت فى الابنية على المشهور ، وأثبته الصاغانى فى الذيل، وقال: إنه مما فات سيبويه، ومنه عثير للغبار، وضهيد -بالمهملة والمعجمة- للصلب واسم موضع، ومدين على القول بأصالة ميمه، وضهيا بالقصر وهى المرأة التى لاتحيض أو لاثدى لها من المضاهاة كأنها أطلق عليها ذلك لمشابهتها الرجل، وابن جنى يقول: إن ضهيد وعثير مصنوعان فلا دلالة فيهما على إثبات فعيل، وذكر الساليكوتى أن عثير بمعنى الغبار -بكسر العين- وإذا كان مفعلا فهو أيضاً على خلاف القياس إذ القياس إعلاله بنقل حركة الياء إلى الراء وقلبها ألفا نحو مباع لكنه شذ كما شذ مدين ، ومزيد، وإذا كان من رام يريم إذا فارق وبرح فالقياس كسر يائه أيضاً ﴿ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ﴾ أى قويناه بجبريل عليه السلام وإطلاق (روح القدس) عليه شائع فقد قال سبحانه: (قل نزله روح القدس) وقال ﷺ لحسان رضى الله تعالى عنه « اهجهم وروح القدس معك » ومرة قال له: « وجبريل معك » وقال حسان :

وجبريل وروح القدس فينا (وروح القدس) ليس له كفاء

و (القدس) الطهارة والبركة ، أو -التقديس- ومعناه التطهير . والاضافة من إضافة الموصوف إلى الصفة للمبالغة فى الاختصاص ، وهى معنوية بمعنى -اللام- فاذا أضيف العلم كذلك يكون مؤولا بواحد من المسمين به . وقال مجاهد والربيع : (القدس) من أسماء الله تعالى -كالقدوس- وزعم بعضهم أن إطلاق الروح على جبريل مجاز لأنه الريح المتردد فى مخارق الانسان - ومعلوم أن جبريل ليس كذلك - لكنه أطلق عليه على سبيل التشبيه من حيث إن -الروح- سبب الحياة الجسمانية ، وجبريل سبب الحياة المعنوية بالعلوم ، وكأن هذا الزعم نشأ من كثافة روح الزاعم وعدم تغذيها بشىء من العلوم ، وخص عيسى عليه السلام بذكر التأييد بـ(روح القدس) لأنه تعالى خصه به من وقت صباه إلى حال كبره ، كما قال تعالى : (وإذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس فى المهد وكهلا) ولأنه حفظه حتى لم يدن منه الشيطان ، ولأنه بالغ إثنا عشر ألف يهودى لقتله ، فدخل عيسى بيتاً فرفعه عليه السلام مكاناً علياً . وقيل : - الروح - هنا اسم الله تعالى الأعظم الذى كان يحيى به الموتى - وروى ذلك كالأول عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وقال ابن زيد : الانجيل - كما جاء فى شأن القرآن - قوله تعالى : (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) وذلك لأنه سبب للحياة الأبدية والتحلى بالعلوم والمعارف التى هى حياة القلوب وانتظام المعاش الذى هو سبب الحياة الدنيوية ، وقيل : روح عيسى عليه السلام نفسه ، ووصفها به لطهارته عن مس الشيطان ، أو لكرامته عليه تعالى - ولذلك أضافها إلى نفسه - أو لأنه لم يضمه الأصلاب ولا أرحام الطوامث ، بل حصل من نفخ جبريل عليه السلام فى درع أمه فدخلت النفخة فى جوفها . وقرأ ابن كثير (القدس) - بسكون الدال - حيث وقع ، وأبو حيوة (القدوس) بواو ۞

﴿ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ ﴾ مسبب عن قوله تعالى : (ولقد آتينا) بحيث لا يتم الكلام السابق بدونه كالشرط بدون الجزاء ، وقد أدخلت - الهمزة - بين السبب والمسبب للتوبيخ على تعقيبهم ذلك بهذا ، والتعجيب من شأنهم على معنى (ولقد آتينا موسى الكتاب) وأنعمنا عليكم بكذا وكذا لتشكروا بالتلقى بالقبول - فعكستم بأن كذبتم - ويحتمل أن يكون ابتداء كلام - والفاء - للعطف على مقدر كأنه قيل : أفعلتم مافعلتم -فكلما جاءكم- ثم المقدر يجوز أن يكون عبارة عما وقع بعد - الفاء - فيكون العطف للتفسير ، وأن يكون غيره مثل (أكفرتم النعمة واتبعتم الهوى) فيكون لحقيقة التعقيب ، وضعف هذا الاحتمال بما ذكره الرضي

أنه لو كان كذلك لجاز وقوع ـ الهمزة ـ في الكلام قبل أن يتقدمه ما كان معطوفاً عليه ـ ولم تجىء إلا مبنية على كلام متقدم ، وفي كون الهمزة الداخلة على جملة معطوفة ـ بالواو ، أو الفاء ، أو ثم ـ في محلها الأصلي ، أو مقدمة من تأخير حيث إن محلها بعد العاطف خلاف مشهور بين أهل العربية ، وبعض المحققين يحملها في بعض المواضع ـ على هذا ـ وفي البعض ـ على ذلك ـ بحسب مقتضى المقام ومساق الكلام ـ والقلب يميل إليه ـ قيل : ولا يلزم بطلان صدارة ـ الهمزة ـ إذ لم يتقدمها شيء من الكلام الذي دخلت هي عليه ، وتعلق معناها بمضمونه غاية الأمر أنها توسطت بين كلامين لافادة إنكار جمع الثاني مع الأول ، أو لوقوعه بعده متراخياً أو غير متراخ ، وهذا مراد من قال : إنها مقحمة مزيدة لتقرير معنى الانكار أو التقرير ، أي مقحمة على المعطوف مزيدة بعد اعتبار عطفه ، ولم يرد أنها صلة و (تهوى) من ـ هوى ـ بالكسر إذا أحب ، ومصدره ـ هوى ـ بالقصر ، وأما ـ هوى ـ بالفتح فبمعنى سقط ، ومصدره ـ هوى ـ بالضم وأصله فعول فأعل . وقال المرزوقي : ـ هوى ـ انقض انقضاض النجم والطائر ، والأصمعي يقول : هوت العقاب إذا انقضت لغير الصيد ، وأهوت إذا انقضت للصيد ، وحكى بعضهم أنه يقال : هوى يهوى هوياً ـ بفتح الهاء ـ إذا كان القصد من أعلى إلى أسفل ، وهوى يهوى هوياً بالضم إذا كان من أسفل إلى أعلى ـ وما ذكرناه أولا هو المشهور ـ والهوى ـ يكون في الحق وغيره ، وإذا أضيف إلى النفس فالمراد به الثاني في الأكثر ، ومنه هذه الآية . وعبر عن المحبة بذلك للايذان بأن مدار الرد والقبول عندهم هو المخالفة لأهواء أنفسهم والموافقة لها لا شيء آخر ، ومتعلق (استكبرتم) محذوف أي عن الايمان بما جاء به مثلا ، واستفعل هنا بمعنى تفعل *

﴿فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ ٨٧﴾ الظاهر أنه عطف على (استكبرتم) والفاء للسببية إن كان التكذيب والقتل مرتبين على الاستكبار ، وللتفصيل إن كانا نوعين منه ، وجوز الراغب أن يكون عطفا على (وأيدناه) ويكون (أفكلما) مع ما بعده فصلا بينهما على سبيل الانكار ، وقدم (فريقا) في الموضعين للاهتمام وتشويق السامع إلى ما فعلوا بهم لا للقصر ، وثم محذوف أي (فريقا) منهم ، وبدأ بالتكذيب لأنه أول ما يفعلونه من الشر ولأنه المشترك بين المكذب والمقتول ، ونسب القتل اليهم مع أن القاتل آباؤهم لرضاهم به ولحوق مذمته بهم ، وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية واستحضاراً لصورتها لفظاعتها واستعظامها ، أو مشاكلة للافعال المضارعة الواقعة في الفواصل فيما قبل ، أو للدلالة على أنكم الآن فيه فانكم حول قتل محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولولا أني أعصمه لقتلتموه ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة ، فالمضارع للحال ولا ينافيه قتل البعض . والمراد من القتل مباشرة الاسباب الموجبة لزوال الحياة سواء ترتب عليه أولا ، وقيل : لا حاجة إلى التعميم لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم قتل حقيقة بالسم الذي ناولوه على ما وقع في الصحيح بلفظ «وهذا أوان وجدت انقطاع أبهري من ذلك السم» وفيه أنه لم يتحقق منهم القتل زمان نزول الآية بل مباشرة الاسباب فلا بد من التعميم *

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ عطف على (استكبرتم) أو على (كذبتم) فتكون تفسيراً للاستكبار ، وعلى التقديرين فيه التفات من الخطاب إلى الغيبة إعراضا عن مخاطبتهم وإبعاداً لهم عن عز الحضور ، والقائلون هم الموجودون في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، و ـ الغلف ـ جمع أغلف كأحمر وحمر وهو الذي لا يفقه ، قيل . وأصله ذو العلفة الذي لم يختن ، أو جمع غلاف ويجمع على غلف بضمتين أيضا . وبه قرأ ابن عباس وغيره ، وأرادوا على الأول قلوبنا مغشاة بأغشية خلقية مانعة عن نفوذ ما جئت به فيها ، وهذا كقولهم : (قلوبنا في أكنة مما

تدعونا اليه) قصدوا به إقناط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن الاجابة وقطع طمعه عنهم بالكلية، وقيل: مغشاة بعلوم من التوراة نحفظها أن يصل اليها ماتأتي به، أو بسلامة من الفطرة كذلك، وعلى الثاني أنها أوعية العلم فلو كان ماتقوله حقا وصدقا لوعته - قاله ابن عباس. وقتادة. والسدي - أو مملوءة علما فلا تسع بعد شيئا فنحن مستغنون بما عندنا عن غيره، روى ذلك عن ابن عباس أيضاً، وقيل: أرادوا أنها أوعية العلم فكيف يحل لنا اتباع الامي ولا يخفى بعده*

﴿ بَلْ لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ ﴾ رد لما قالوه، وتكذيب لهم فيما زعموه، والمعنى أنها خلقت على فطرة التمكن من النظر الصحيح الموصل إلى الحق لكن الله تعالى أبعدهم، وأبطل استعدادهم الخلقي للنظر الصحيح بسبب اعتقاداتهم الفاسدة وجهالاتهم الباطلة الراسخة في قلوبهم، أو أنها لم تأب قبول ماتقوله لعدم كونه حقاً وصدقاً بل لأنه سبحانه طردهم وخذلهم بكفرهم فأصمهم وأعمى أبصارهم. أو أن الله تعالى أقصاهم عن رحمته فأنى لهم ادعاء العلم الذي هو أجل آثارها، ويعلم من هذه الوجوه كيفية الرد على ماقيل قبل من الوجوه ﴿ فَقَلِيلاً مَّا يُؤْمِنُونَ ٨٨ ﴾ الفاء لسببية اللعن لعدم الايمان، و - قليلا - نصب على أنه نعت لمصدر محذوف أي إيماناً قليلا، وهو إيمانهم ببعض الكتاب و(ما) مزيدة لتأكيد معنى القلة لا نافية لأن مافي حيزها لا يتقدمها ولانه وإن كان بمعنى - لا يؤمنون قليلا فضلا عن الكثير - لكن ربما يتوهم لاسيما مع التقديم أنهم لا يؤمنون قليلا بل كثيراً، ولا مصدرية لاقتضائها رفع القليل بأن يكون خبراً، والمصدر المعرف بالاضافة مبتدأ، والتقدير فإيمانهم قليل، وجوز بعضهم - كونها نافية بناء على مذهب الكوفيين من جواز تقدم مافي حيزها عليها ولم يبال بالتوهم وآخرون كونها مصدرية، والمصدر فاعل (قليلا) وكانوا مقدرة في نظم الكلام فتكون على طرز (كانوا قليلا من الليل مايهجعون) - ولا يخفى مافيه من التكلف، وجوز أيضا انتصاب قليلا على الحال إما من ضمير الايمان أو من فاعل (يؤمنون) والتقدير فيؤمنونه أي الايمان في حال قلته، وهو المروي عن سيبويه أو (فيؤمنون) حال كونهم جمعا قليلا أي المؤمن منهم قليل، وهو المروي عن ابن عباس. وطلحة. وقتادة، ولذا جوز كونه نعتاً للزمان أي زماناً قليلا وهو زمان الاستفتاح أو بلوغ الروح التراقي، أو ماقالوا (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره) وأولى الوجوه أولها، والظاهر أن المراد بالايمان المعنى اللغوي، والقلة مقابل الكثرة، وقال الزمخشري: يجوز أن تكون بمعنى العدم، وكأنه أخذه من كلام الواقدي لاقليلا ولا كثيراً، واعترضه في البحر بأن القلة بمعنى النفي، وإن صحت لكن في غير هذا التركيب لأن قليلا انتصب بالفعل المثبت، فصار نظير قمت قليلا أي قياماً قليلا، ولا يذهب ذاهب إلى أنك إذا أتيت بفعل مثبت، وجعلت قليلا صفة لمصدره يكون المعنى في المثبت الواقع على صفة أو هيئة انتفاء ذلك المثبت رأساً، وعدم وقوعه بالكلية، وإنما الذي نقل النحويون أنه قد يراد بالقلة النفي المحض في قولهم - أقل رجل يقول ذلك، وقلما يقوم زيد - فحملها هنا على ذلك ليس بصحيح، وليت شعري أي معنى لقولنا (يؤمنون) إيمانا معدوما، ومانقل الكسائي عن العرب أنهم يقولون: مررنا بأرض قليلا ماتنبت ويريدون لاتنبت شيئا فانما ذلك لأن قليلا حال من الأرض، وإن كان نكرة، و(ما) مصدرية والتقدير قليلا إنباتها فلا مانع فيه من حمل القلة على العدم - وأين مانحن فيه - من ذاك اللهم إلا على بعض الوجوه المرجوحة لكن الزمخشري غير قائل به، ويمكن أن يقال: إن ذلك على طريق الكناية فان قلة الشيء تستتبع عدمه في أكثر الأوقات لا على أن لفظ القلة مستعمل بمعنى العدم فانه هنا قول بارد جداً ولو أوقد عليه الواقدي ألف سنة*

﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ وهو القرآن وتنكيره للتعظيم ووصفه بما عنده للتشريف والايذان بأنه جدير بأن يقبل مافيه ويتبع لأنه من خالقهم وإلههم الناظر فى مصالحهم، والجملة عطف على (قالوا قلوبنا غلف) أى وكذبوا لما جاءهم الخ ﴿ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ ﴾ من كتابهم أى نازل حسبما نعت أو مطابق له، و(مصدق) صفة ثانية لكتاب وقدمت الأولى عليها لأن الوصف بكينونته من عنده تعالى آكد ووصفه بالتصديق ناشىء عنها وجعله مصدقا (لكتابهم) لامصدقا به إشارة إلى أنه بمنزلة الواقع ونفس الأمر لكتابهم لكونه مشتملا على الاخبار عنه محتاجاً فى صدقه إليه؛ وإلى أنه باعجازه مستغن عن تصديق الغير، وفى مصحف أبى (مصدقا) بالنصب، وبه قرأ ابن أبى عبلة، وهو حينئذ حال من الضمير المستقر فى الظرف، أو من كتاب لتخصيصه بالوصف المقرب له من المعرفة، واحتمال أن الظرف لغو متعلق بـ(جاء) بعيد - فلا يضر - على أن سيبويه جوّز مجىء الحال من النكرة بلاشرط ﴿ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ نزلت فى بنى قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبل مبعثه - قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وقتادة - والمعنى يطلبون من الله تعالى أن ينصرهم به على المشركين، كما روى السدى أنهم كانوا إذا اشتد الحرب بينهم وبين المشركين أخرجوا التوراة ووضعوا أيديهم على موضع ذكر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وقالوا: اللهم إنا نسألك بحق نبيك الذى وعدتنا أن تبعثه فى آخر الزمان أن تنصرنا اليوم على عدوّنا فينصرون - فالسين - للطلب - والفتح - متضمن معنى النصر بواسطة (على) أو يفتحون عليهم من قولهم: فتح عليه إذا علمه ووقفه كما فى قوله تعالى: (أتحدثونهم بما فتح الله عليكم) أى يعرفون المشركين أن نبياً يبعث منهم وقد قرب زمانه - فالسين - زائدة للمبالغة، كأنهم فتحوا بعد طلبه من أنفسهم - والشىء بعد الطلب أبلغ - وهو من باب التجريد، جرّدوا من أنفسهم أشخاصاً وسألوهم الفتح كقولهم: استعجل كأنه طلب العجلة من نفسه، ويؤول المعنى إلى يانفس عرّ فى المشركين أن نبياً يبعث منهم، وقيل: (يستفتحون) بمعنى يستخبرون عنه صلى الله تعالى عليه وسلم، هل ولد مولود صفته كذا وكذا؟ نقله الراغب وغيره، وماقيل: إنه لايتعدى بـ(على) لا يسمع بمجرد التشهى *

﴿ فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ ﴾ كنى عن الكتاب المتقدم بـ(ما عرفوا) لأن معرفة من أنزل عليه معرفة له، والاستفتاح به استفتاح به، وإيراد الموصول دون الاكتفاء بالاضمار لبيان كمال مكابرتهم، ويحتمل أن يراد به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وماقد يعبر بها عن صفات من يعقل، وبعضهم فسره بالحق إشارة إلى وجه التعبير عنه عليه الصلاة والسلام بـ(ما) وهو أن المراد به الحق - لا خصوصية ذاته المطهرة - وعرفانهم ذلك حصل بدلالة المعجزات والموافقة لما نعت فى كتابهم - فانه كالصريح عند الراسخين - فلا يرد أن نعت الرسول فى التوراة إن كان مذكوراً على التعيين فكيف ينكرونه فانه مذكور بالتواتر - وإلا فلا عرفان للاشتباه - على أن الايراد فى غاية السقوط، لأن الآية مساقة على حد قوله تعالى: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) أى جحدوه مع علمهم به - وهذا أبلغ فى ذمهم - و(كفروا) جواب (لما) الأولى و(لما) الثانية تكرير لها لطول العهد كما فى قوله تعالى: (لاتحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب) وإلى ذلك ذهب المبرد، وقال الفراء: (لما) الثانية مع جوابها جواب الأولى كقوله تعالى: (فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى) الخ، وعلى الوجهين يكون قوله سبحانه: (وكانوا من قبل) جملة حالية بتقدير - قد - مقررة، واختار الزجاج والأخفش أن جواب الأولى

محذوف - أى كذبوا به مثلا - وعليه يكون (وكانوا من قبل) الخ مع ما عطف عليه من قوله تعالى : (فلما جاءهم) من الشرط ، والجزاء جملة معطوفة على (لما جاءهم) بعد تمامها ، تدل الأولى على معاملتهم مع الكتاب المصدق ، والثانية مع الرسول المستفتح به ، وارتضاه بعض المحققين - لما - فى الأول من لزوم التأكيد - والتأسيس أولى منه - واستعمال الفاء للتراخى الرتبى فان مرتبة المؤكد بعد مرتبة المؤكد، و - لما - فى الثانى من دخول الفاء فى جواب (لما) مع أنه ماض وهو قليل جداً حتى لم يجوزه البصريون ولو جوز وقوعها زائدة (فلما) لا تجاب بمثلها لا يقال - لما جاء زيد ، لما قعد عمرو أكرمتك - بل هو كما ترى تركيب معقود فى لسانهم مع خلو الوجهين عن فائدة عظيمة وهو بيان سوء معاملتهم مع الرسول واستلزامهما جعل (وكانوا) حالا ، واختار أبو البقاء إن (كفروا) جواب - لما - الأولى ، والثانية ولا حذف لأن مقتضاهما واحد وليس بشيء كجعل ﴿ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ٨٩ ﴾ جوابا للاولى وما بينهما اعتراض واللام فى الكافرين للعهد أى عليهم ووضع المظهر موضع المضمر للاشعار بأن حلول اللعنة عليهم بسبب كفرهم كما أن الفاء للايذان بترتبها عليه، وجوز كونها للجنس ويدخلون فيه دخولا أوليا ، واعترض بأن دلالة العام متساوية فليس فيها شيء أول ولا أسبق من شيء ، والجواب أن المراد دخولا قصديا لأن الكلام سيق بالأصالة فيهم ويكون ذلك من الكناية الايمائية ويصار اليها إذا كان الموصوف مبالغا فى ذلك الوصف ومنهمكا فيه حتى إذا ذكر خطر ذلك الوصف بالبال كقولهم لمن يقتنى رذيلة ويصر عليها - أنا إذا نظرتك خطر ببالى سبابك وسباب كل من هو من أبناء جنسك - فاليهود لما بالغوا فى الكفر والعناد وكتمان أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ونعى الله تعالى عليهم ذلك صار الكفر كأنه صفة غير مفارقة لذكرهم وكان هذا الكلام لازما لذكرهم ورديفه وأنهم أولى الناس دخولا فيه لكونهم تسببوا استجلاب هذا القول فى غيرهم وجعل السكاكى من هذا القبيل قوله :

إذا الله لم يسق إلا الكراما   فيسقى وجوه بنى حنبل

فانه فى إفادة كرم بنى حنبل كما ترى لا خفاء فيه ﴿ بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ أى باعوا ، فالأنفس بمنزلة المثمن ، والكفر بمنزلة الثمن لأن أنفسهم الخبيثة لا تشترى بل تباع وهو على الاستعارة أى إنهم اختاروا الكفر على الايمان وبذلوا أنفسهم فيه ، وقيل : هو بمعناه المشهور لأن المكلف إذا خاف على نفسه من العقاب أتى بأعمال يظن أنها تخلصه فكأنه اشترى نفسه بها فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به أنه يخلصهم من العقاب ظنوا أنهم اشتروا أنفسهم وخلصوها فذمهم الله تعالى عليه ، واعترض بأنه كيف يدعى أنهم ظنوا ذلك مع قوله تعالى : (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) فاذا علموا مخالفة الحق كيف يظنون نجاتهم بما فعلوا ؟ وإرادة العقاب الدنيوى كترك الرياسة غير صحيح لأنه لا يشترى به الأنفس ؟ ويمكن الجواب بأن المراد أنهم ظنوا على ما هو ظاهر حالهم من التصلب فى اليهودية والخوف فيما يأتون ويذرون وادعاء الحقية فيه فلا ينافى عدم ظنهم فى الواقع على ما تدل عليه الآية ، والمراد بما أنزل الله الكتاب المصدق ، وفى تبديل المجيء بالانزال المشعر بأنه من العالم العلوى مع الاسناد اليه تعالى إيذان بعلو شأنه وعظمه الموجب للايمان به ، وقيل : يحتمل أن يراد به التوراة والانجيل وأن يراد الجميع ، والكفر ببعضها كفر بكلها ، واختلف فى (ما) الواقعة بعد بئس ألها محل من الأعراب أم لا ، فذهب الفراء إلى أنها لا محل لها وأنها مع بئس شيء واحد كحبذا ، وذهب

الجمهور إلى أن لها محلا، واختلف أهو نصب أم رفع؟ فذهب الاخفش إلى الأول على أنها تمييز، والجملة بعدها فى موضع نصب على الصفة، وفاعل بئس مضمر مفسر بها، والتقدير بئس هو شيئاً اشتروا به، و(أن يكفروا) هو المخصوص بالذمّ والتعبير بصيغة المضارع لافادة الاستمرار على الكفر فانه الموجب للعذاب المهين، ويحتمل على هذا الوجه أن يكون المخصوص محذوفا، و(اشتروا) صفة له، والتقدير بئس شىء اشتروا به، و(أن يكفروا) بدل من المحذوف أو خبر مبتدأ محذوف، وذهب الكسائى إلى النصب على التمييز أيضاً إلا أنه قدر بعدها (ما) أخرى موصولة هى المخصوص بالذم، و(اشتروا) صلتها، والتقدير بئس شيئاً الذى اشتروا، وذهب سيبويه إلى الثانى على أنها فاعل (بئس) وهى معرفة تامة، والمخصوص محذوف أى شىء (اشتروا)، وعزى هذا إلى الكسائى أيضاً، وقيل: موصولة وهو أحد قولى الفارسى، وعزاه ابن عطية إلى سيبويه وهو وهم، ونقل المهدوى عن الكسائى أن (ما) مصدرية والمتحصل فاعل (بئس) واعترض بأن (بئس) لا تدخل على اسم معين يتعرف بالاضافة إلى الضمير، ولك على هذا التقدير أن لا تجعل ذلك فاعلا بل تجعله المخصوص والفاعل مضمر والتمييز محذوف لفهم المعنى، والتقدير ـ بئس اشتراء اشتراؤهم ـ فلا يلزم الاعتراض، نعم يرد عود ضمير به على (ما) والمصدرية لا يعود عليها الضمير لأنها حرف عند غير الاخفش فافهم ﴿ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ ﴾ ـ البغى ـ فى الأصل الظلم والفساد من قولهم ـ بغى ـ الجرح فسد قاله الاصمعى، وقيل: أصله الطلب، وتختلف أنواعه ففى طلب زوال النعمة حسد، والتجاوز على الغير ظلم، والزنا فجور، والمراد به هنا بمعونة المقام طلب ما ليس لهم فيؤل إلى الحسد، وإلى ذلك ذهب قتادة. وأبو العالية. والسدى، وقيل: الظلم وانتصابه على أنه مفعول له (يكفرون) فيفيد أن كفرهم كان لمجرد العناد الذى هو نتيجة الحسد لا للجهل وهو أبلغ فى الذم لأن الجاهل قد يعذر، وذهب الزمخشرى إلى أنه علة (اشتروا) ورد بأنه يستلزم الفصل بالاجنبى وهو المخصوص بالذم وهو وإن لم يكن أجنبيا بالنسبة إلى فعل الذم وفاعله لكن لا خفاء فى أنه أجنبى بالنسبة إلى الفعل الذى وصف به تمييز الفاعل، والقول بأن المعنى ـ على ذم ما باعوا به أنفسهم حسداً وهو الكفر لا على ذم ما باعوا به أنفسهم وهو الكفر حسداً ـ تحكم، نعم قد يقال: إنما يلزم الفصل بأجنبى إذا كان المخصوص مبتدأ خبره بئسما أما لو كان خبر مبتدأ محذوف ـ وهو المختار ـ فلا لأن الجملة حينئذ جواب للسؤال عن فاعل (بئس) فيكون الفصل بين المعلول وعلته بما هو بيان للمعلول ولا امتناع فيه، وجعله بعضهم علة لـ(اشتروا) محذوفا فراراً من الفصل، ومنهم من أعربه حالا ومفعولا مطلقا لمقدر أى بغوا بغيا، و(أن ينزل) إما مفعول من أجله للبغى أى حسداً لاجل تنزيل الله، وإما على إسقاط الخافض المتعلق بالبغى أى حسداً على (أن ينزل) والقول بأنه فى موضع خفض على أنه بدل اشتمال من (ما) فى قوله: (بما أنزل الله) بعيد جداً، وربما يقرب منه ما قيل: إنه فى موضع المفعول الثانى، والبغى بمعنى طلب الشخص ما ليس له يتعدى إليه بنفسه تارة، وباللام أخرى، والمفعول الأول ههنا أعنى محمداً عليه الصلاة والسلام محذوف لتعينه؛ وللدلالة على أن الحسد مذموم فى نفسه كائناً ما كان المحسود ـ كما لا يخفى ـ وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. ويعقوب (ينزل) بالتخفيف ﴿ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ أراد به الوحى، و(من) لابتداء الغاية صفة لموصوف محذوف أى شيئاً كائناً (من فضله) وجوّز أبو البقاء أن تكون زائدة على مذهب الأخفش ﴿ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ أى على من يختاره للرسالة، وفى البحر أن المراد به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهم حسدوه لما لم يكن منهم، وكان من العرب ومن ولد إسمعيل ـ ولم يكن من ولده نبى سواه عليه الصلاة والسلام

وإضافة ـ العباد ـ إلى ضميره تعالى للتشريف ، و(مَنْ) إما موصولة أو موصوفة *

﴿فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ﴾ تفريع على ماتقدم ، أى فرجعوا متلبسين (بغضب) كائن (على غضب) مستحقين له حسبما اقترفوا من الكفر والحسد . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الغضب ﴿الأول﴾ لعبادة العجل ﴿والثانى﴾ لكفرهم به صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقال قتادة : ﴿الأول﴾ كفرهم بالانجيل ﴿والثانى﴾ كفرهم بالقرآن ، وقيل : هما الكفر بعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، أو قولهم : (عزير ابن الله) و (يد الله مغلولة) وغير ذلك من أنواع كفرهم ، وكفرهم الأخير بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يخفى أن ـ فاء العطف ـ يقتضى صيرورتهم أحقاء بترادف الغضب لأجل ماتقدم ، وقولهم : (عزير ابن الله) مثلا غير مذكور فيما سبق ، ويحتمل أن يراد بقوله سبحانه : (بغضب على غضب) الترادف والتكاثر لا غضبان فقط ، وفيه إيذان بتشديد الحال عليهم جداً كما فى قوله :

ولو كان رمحاً واحداً لاتقيته ولكنه رمح (وثان وثالث)

ومن الناس من زعم أن ـ الفاء فصيحة ـ والمعنى فاذا كفروا وحسدوا على ماذكر (باءوا) الخ ، وليس بشىء

﴿وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ ٩٠﴾ ـ اللام ـ فى (الكافرين) للعهد ، والاظهار فى موضع الاضمار للايذان بعلية كفرهم لما حاق بهم ؛ ويحتمل أن تكون للعموم فيدخل المعهودون فيه على طرز مامر . و ـ المهين ـ المذل ، وأصله مهون فأعل ، وإسناده إلى العذاب مجاز من الاسناد إلى السبب ـ والوصف به للتقييد ـ والاختصاص الذى يفهمه تقديم الخبر بالنسبة إليه ، فغير الكافرين إذا عذب فانما يعذب للتطهير ـ لا للاهانة والاذلال ـ ولذا لم يوصف عذاب غيرهم به فى القرآن فلا تمسك للخوارج بأنه خص العذاب (بالكافرين) فيكون الفاسق كافراً لأنه معذب ولا للمرجئة أيضاً ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ ظرف (لقالوا) والجملة عطف على (قالوا قلوبنا غلف) ولا غرض يتعلق بالقائل ، فلذا بنى الفعل لما لم يسم فاعله ، والظاهر أنه من جانب المؤمنين *

﴿آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ الجمهور على أنه القرآن ، وقيل : سائر ماأنزل من الكتب الالهية إجراء لما على العموم ﴿ومع هذا﴾ جُلّ الغرض الأمر بالايمان بالقرآن لكن سلك مسلك التعميم منه إشعاراً بتحتم الامتثال من حيث مشاركته لما آمنوا به فيما فى حيز الصلة وموافقته له فى المضمون ، وتنبيهاً على أن الايمان بما عداه من غير إيمان به ليس إيماناً بما أنزل الله ﴿قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا﴾ أى نستمر على الايمان بالتوراة ومافى حكمها مما أنزل لتقرير حكمها ، وحذف الفاعل للعلم به إذ من المعلوم أنه لاينزل الكتب إلا هو سبحانه ، ولجريان ذكره فى الخطاب ومرادهم بضمير المتكلم إما أنبياء بنى إسرائيل ـ وهو الظاهر ـ وفيه إيماء إلى أن عدم إيمانهم بالقرآن كان بغياً وحسداً على نزوله على من ليس منهم ـ وإما أنفسهم ـ ومعنى الانزال عليهم تكليفهم بما فى المنزل من الأحكام ، وذموا على هذه المقالة لما فيها من التعريض بشأن القرآن ـ ودسائس اليهود مشهورة ـ أو لأنهم تأولوا الأمر المطلق العام ونزلوه على خاص هو الايمان بما أنزل عليهم كما هو ديدنهم فى تأويل الكتاب بغير المراد منه ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ﴾ عطف على قالوا ، والتعبير بالمضارع لحكاية الحال استغرابا للكفر بالشىء بعد العلم بحقيته أو للتنبيه على أن كفرهم مستمر إلى زمن الاخبار ، وقيل : استئناف ـ وعليه ابن الانبارى ـ ويجوز أن يكون حالا إما على مذهب من يجوز وقوع المضارع المثبت حالا مع الواو ، وإما على تقدير مبتدأ أى وهم

يكفرون، والتقييد بالحال حينئذ لافادة بيان شناعة حالهم بأنهم متناقضوا فى إيمانهم لأن كفرهم بما وراءه حال الايمان بالتوراة يستلزم عدم الايمان به ـ وهذا أدخل فى رد مقالتهم ـ ولهذا اختار هذا الوجه بعض الوجوه، ـ ووراء ـ فى الاصل مصدر لاشتقاق المواراة والتوارى منه، والمزيد فرع المجرد إلا أنه لم يستعمل فعله المجرد أصلا ثم جعل ظرف مكان ويضاف إلى الفاعل فيراد به المفعول وإلى المفعول فيراد به الفاعل أعنى الساتر، ولصدقه على الضدين ـ الخلف، والأمام ـ عد من الاضداد وليس موضوعا لهما، وفى الموازنة للاموى تصريح بأنه ليس منها وإنما هو من المواراة والاستتار فما استترعنك فهو وراء ـ خلفا كان أو قداما ـ إذا لم تره فأما إذا رأيته فلا يكون وراءك. والمراد هنا بما بعده قاله قتادة ـ أو بما سواه ـ وبه فسر (وأحل لكم ماوراء ذلكم) وأريد به القرآن كما عليه الجمهور. وقال الواحدى هو والانجيل، واحتمال أن يراد بما وراءه باطن معانى ما أنزل عليهم التى هى وراء ألفاظها، وفيه إشعار بأن إيمانهم بظاهر اللفظ ليس بشيء إلا أن يراد بذلك الباطن القرآن ولا يخفى بعده *

﴿ وَهُوَ الْحَقُّ ﴾ الضمير عائد لما وراءه حال منه، وقيل: من فاعل يكفرون والجملة الحالية المقترنة بالواو لا يلزم أن يعود منها ضمير إلى ذى الحال ـ كجاء زيد والشمس طالعة ـ وعلى فرض اللزوم ينزل وجود الضمير فيما هو من تتمتها منزلة وجوده فيها، والمعنى وهم مقارنون لحقيته أى عالمون بها وهو أبلغ فى الذم من كفرهم بما هو حق فى نفسه، والأول أولى لظهوره ولا تفوت تلك الأبلغية عليه أيضاً إذ تعريف الحق للاشارة إلى أن المحكوم عليه مسلم الاتصاف به معروفه من قبيل ـ والدك العبد ـ فيفيد أن كفرهم به كان لمجرد العناد، وقيل: التعريف لزيادة التوبيخ والتجهيل بمعنى أنه خاصة الحق الذى يقارن تصديق كتابهم ولولا الحال أعنى (مصدقا) لم يستقم الحصر لأنه فى مقابلة كتابهم وهو حق أيضاً، وفيه أنه لا يستقيم ولو لوحظ الحال بناء على تخصيص ذى الضمير بالقرآن لان الانجيل حق مصدق للتوراة أيضاً، نعم لو أريد بالحق الثابت المقابل للمنسوخ لاستقام الحصر مطلقا إلا أنه بعيد ﴿ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ﴾ حال مؤكدة لأن كتب الله تعالى يصدق بعضها بعضاً، فالتصديق لازم لا ينتقل، وقد قررت مضمون الخبر لانها كالاستدلال عليه، ولهذا تضمنت رد قولهم (نؤمن بما أنزل علينا) حيث أن من لم يصدق بما وافق التوراة لم يصدق بها، واحتمال أن يراد بما معهم التوراة والانجيل كما فى البحر لأنهما أنزلا على بنى إسرائيل وكلاهما غير مخالف للقرآن مخالف لما يقتضيه الذوق سباقا وسياقا *

﴿ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ ﴾ أمر للنبي ﷺ أن يقول ذلك تبكيتاً لهم حيث قتلوا الانبياء مع ادعاء الايمان بالتوراة وهى لا تسوغه، ويحتمل أن يكون أمراً لمن يريد جدالهم كائنا من كان. والفاء جواب شرط مقدر أى (إن كنتم مؤمنين) (فلم) الخ، و(ما) استفهامية حذفت ألفها لأجل ـ لام ـ الجر ويقف البزى فى مثل ذلك بالهاء وغيره بغيرها، وإيراد صيغة المضارع مع الظرف الدال على المضى للدلالة على استمرارهم على القتل فى الأزمنة الماضية، وقيل: لحكاية تلك الحال، والمراد بالقتل معناه الحقيقى وإسناده إلى الاخلاف المعاصرين له صلى الله تعالى عليه وسلم مع أن صدوره من الاسلاف مجاز للملابسة بين الفاعل الحقيقى وما أسند إليه، وهذا كما يقال لأهل قبيلة ـ أنتم قتلتم زيداً ـ إذا كان القاتل آباءهم، وقيل: القتل مجاز عن الرضا أو العزم عليه، ولا يخفى أن الاعتراض على الوجه الأول أقوى تبكيتاً منه على الآخرين فتدبر، وفى إضافة (أنبياء) إلى الاسم الكريم تشريف عظيم وإيذان بأنه كان ينبغي لمن جاء من عند الله تعالى أن يعظم وينصر لا أن يقتل ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ٩١ ﴾

تكرير للاعتراض لتأكيد الالزام وتشديد التهويل أى (إن كنتم مؤمنين) فلم تقتلونهم وقد حذف من كل واحدة من الشرطيتين ما حذف ثقة بما أثبت فى الأخرى على طريق الاحتباك، وقيل: إن المذكور قبل جواب لهذا الشرط بناء على جواز تقديمه وهو رأى الكوفيين وأبى زيد، واختاره فى البحر، وقال الزجاج: (إن) هنا نافية ولا يخفى بعده ﴿ وَلَقَدْ جَاءَكُم مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ﴾ داخل تحت الأمر فهو من تمام التبكيت والتوبيخ، وكذا ما يأتى بعد لا تكرير لما قص من قبل، والمراد (بالبينات) الدلائل الدالة على صدقه عليه السلام فى دعوته والمعجزات المؤيدة لنبوته كالعصا، واليد، وانفلاق البحر مثلا، وقيل: الأظهر أن يراد بها الدلائل الدالة على الوحدانية فانه أدخل فى التقريع بما بعد، وعندى الحمل على العموم بحيث يشمل ذلك أيضاً أولى وأظهر ﴿ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ ﴾ أى الذى صنعه لكم السامرى من حليكم إلها ﴿ مِن بَعْدِهِ ﴾ أى بعد مجىء موسى عليه السلام بها ومن عد التوراة وانفجار الماء منها لم يرد الجميع بل الجنس لأن ذلك كان بعد قصة العجل وكلمة (ثم) على هذا الاستبعاد لئلا يلغو القيد. وقد يقال: الضمير لمتقدم معنى وهو الذهاب إلى الطور فكلمة (ثم) على حقيقتها، وعد ماذكرنا من البينات حينئذ ظاهر، ويشير هذا العطف على (١) أنهم فعلوا ذلك بعد مهلة من النظر فى الآيات وذلك أعظم ذنباً وأكثر شناعة لحالهم، والتزم بعضهم رجوع الضمير إلى البينات بحذف المضاف أى من بعد تدبر الآيات ليظهر ذلك، وعود الضمير إلى العجل، والمراد بعد وجوده أى عبدتم الحادث الذى حدث بمحضركم ليكون فيه التوبيخ العظيم - لا يخفى ما فيه من البعد العظيم المستغنى عنه بما أشرنا اليه ﴿ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ٩٢ ﴾ أى واضعون الشىء فى غير محله اللائق به أو مخلون بآيات الله تعالى، والجملة حال مؤكدة للتوبيخ والتهديد وهى جارية مجرى القرينة على إرادة العبادة من الاتخاذ، وفيها تعريض بأنهم صرفوا العبادة عن موضعها الأصلى إلى غير موضعها وإيهام المبالغة من حيث أن إطلاق الظلم يشعر بأن عبادة العجل كل الظلم وأن من ارتكبها لم يترك شيئاً من الظلم. واختار بعضهم كونها اعتراضا لتأكيد الجملة بتمامها دون تعرض لبيان الهيئة الذى تقتضيه الحالية أي وأنتم قوم عادتكم الظلم واستمر منكم، ومنه عبادة العجل، والذى دعاه إلى ذلك زعم أنه يلزم على الحالية أن يكون تكراراً محضا فان عبادة العجل لا تكون إلا ظلما بخلافه على هذا فانه يكون بياناً لرذيلة لهم تقتضى ذلك، وفيه غفلة عما ذكرنا، وإذا حمل الاتخاذ على الحقيقة نحو - اتخذت خاتما - تكون الحالية أولى بلا شبهة لأن الاتخاذ لا يتعين كونه ظلما إلا إذا قيد بعبادته كما لا يخفى ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ ﴾ أى قلنا لهم خذوا ما أمرتكم به فى التوراة بجد وعدم فتور ﴿ وَاسْمَعُوا ﴾ - أى سماع تقبل وطاعة إذ لا فائدة فى الأمر بالمطلق بعد الأمر بالأخذ (بقوة) بخلافه على تقدير التقييد فانه يؤكده ويقرره لاقتضائه كمال إبائهم عن قبول ما آتاهم إياه ولذا رفع الجبل عليهم، وكثيراً ما يراد من السماع القبول ومن ذلك سمع الله لمن حمده وقوله:

دعوت الله حتى خفت أن لا يكون الله (يسمع) ما أقول

﴿ قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ﴾ أى سمعنا قولك (خذوا، واسمعوا) وعصينا أمرك فلا نأخذ ولا نسمع سماع الطاعة، وليس هذا جوابا لـ(اسمعوا) باعتبار تضمنه أمرين لأنه يبقى خذوا بلا جواب، وذهب الجم إلى ذلك وأوردوا هنا سؤالا وجوابا، حاصل الأول أن السماع فى الأمر إن كان على ظاهره فقولهم سمعنا طاعة وعصينا مناقض

(١) كذا فى الأصل ولعلها الى

وإن كان القبول فان كان فى الجواب كذلك كذب وتناقض وإلا لم يكن له تعلق بالسؤال ، وزبدة الجواب أن السماع هناك مقيد والأمر مشتمل على أمرين سماع قوله وقبوله بالعمل فقالوا امتثل أحدهما دون الآخر، ومرجعه إلى القول بالموجب، ونظيره (يقولون هو أذن قل أذن خير لكم) وقيل : المعنى قالوا بلسان القال سمعنا وبلسان الحال عصينا، أو سمعنا أحكاما قبل وعصينا فنخاف أن نعصى بعد سماع قولك هذا ، وقيل: (سمعنا) جواب (اسمعوا) (وعصينا) جواب (خذوا) وقال أبو منصور: إن قولهم عصينا ليس على اثر قولهم (سمعنا) بل بعد زمان كما فى قوله تعالى : (ثم توليتم) فلا حاجة إلى الدفع بما ذكر، وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى جميع ذلك بعد ماسمعت كما لا يخفى ◌

﴿ وَأُشْرِبُوا فِى قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ ﴾ عطف على (قالوا) أو مستأنف أو حال بتقدير قد أو بدونه. والعامل (قالوا) و ـ الاشراب ـ مخالطة المائع الجامد ، وتوسع فيه حتى صار فى اللونين، ومنه بياض مشرب بحمرة، والكلام على حذف مضاف أى حب العجل، وجوز أن يكون العجل مجازاً عن صورته فلا يحتاج إلى الحذف، وذكر ـ القلوب ـ لبيان مكان الاشراب، وذكر المحل المتعين يفيد مبالغة فى الاثبات ؛ والمعنى داخلهم حب العجل ورسخ فى قلوبهم صورته لفرط شغفهم به كما داخل الصبغ الثوب وانشدوا

إذا ما القلب (أشرب) حب شىء فلا تأمل له عنه انصرافا

وقيل: ـ أشربوا ـ من أشربت البعير إذا شددت فى عنقه حبلا كأن العجل شد فى قلوبهم لشغفهم به ؛ وقيل: من الشراب ومن عادتهم أنهم إذا عبروا عن مخامرة حب أو بغض استعاروا له اسم الشراب إذ هو أبلغ منساغ فى البدن، ولذا قال الاطباء: الماء مطية الاغذية والأدوية ومركبها الذى تسافر به إلى أقطار البدن، وقال الشاعر:

تغلغل حيث لم يبلغ (شراب) ولا حزن ولم يبلغ سرور

وقيل : من الشرب حقيقة ، وذلك أن السدى نقل أن موسى عليه السلام برد العجل بالمبرد ورماه فى الماء وقال لهم اشربوا فشربوا جميعهم فمن كان يحب العجل خرجت برادته على شفتيه ، ولا يخفى أن قوله تعالى : (فى قلوبهم) يبعد هذا القول جداً على أن ماقص الله تعالى لنا فى كتابه عما فعل موسى عليه السلام بالعجل يبعد ظاهر هذه الرواية أيضاً، وبناء ـ أشربوا ـ للمفعول يدل على أن ذلك فعل بهم ولا فاعل سواه تعالى. وقالت المعتزلة: هو على حد قول القائل ـ أنسيت كذا ـ ولم يرد أن غيره فعل ذلك به وإنما المراد نسيت وأن الفاعل من زين ذلك عندهم ودعاهم اليه كالسامرى ﴿ بِكُفْرِهِمْ ﴾ أى بسبب كفرهم لأنهم كانوا مجسمة يجوزون أن يكون جسم من الاجسام إلها أو حلولية يجوزون حلوله فيه تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، ولم يروا جسما أعجب منه فتمكن فى قلوبهم ماسول لهم، وثعبان العصا كان لا يبقى زماناً ممتداً ولا يبعد من أولئك أن يعتقدوا عجلا صنعوه على هيئة البهائم إلها وإن شاهدوا ما شاهدوا من موسى عليه السلام لما ترى من عبدة الاصنام الذين كان أكثرهم أعقل من كثير من بنى إسرائيل، وقيل: الباء بمعنى مع أى مصحوبا بكفرهم فيكون ذلك كفراً على كفر ◌

﴿ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَـٰنُكُمْ ﴾ أى بما أنزل عليكم من التوراة حسبما تدعون ، وإسناد الأمر إلى الايمان وإضافته إلى ضميرهم للتهكم كما فى قوله تعالى : (أصلاتك تأمرك) والمخصوص بالذم محذوف ـ أى قتل الأنبياء ـ وكذا وكذا ، وجوز أن يكون المخصوص مخصوصاً بقولهم : عصينا أمرك ، وأراه على القرب بعيداً ◌

﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ٩٣ ﴾ قدح فى دعواهم الايمان بالتوراة وإبطال لها ، وجواب الشرط مافهم من قوله تعالى:

(فلم تقتلون) إلى آخر الآيات المذكورة فى ردّ دعواهم الايمان ، أو الجملة الانشائية السابقة - إما بتأويل أو بلا تأويل - وتقرير ذلك (إن كنتم مؤمنين) مارخص لكم إيمانكم بالقبائح التى فعلكم، بل منع عنها فتناقضتم فى دعواكم له فتكون باطلا ، أو (إن كنتم مؤمنين) بها ف(بئسما) أمركم به (إيمانكم) بها أو فقد أمركم إيمانكم بالباطل ، لكن الايمان بها لا يأمر به فاذن لستم بمؤمنين ، والملازمة بين الشرط والجزاء ﴿على الأول﴾ بالنظر إلى نفس الأمر ، وإبطال الدعوى بلزوم التناقض ﴿وعلى الثانى﴾ تكون الملازمة بالنظر إلى حالهم من تعاطى القبائح مع ادعائهم الايمان ، والمؤمن من شأنه أن لا يتعاطى إلا مارخصه إيمانه ، وإبطال التالى بالنظر إلى نفس الأمر ، - واستظهر بعضهم فى هذا - ونظائره كون الجزاء معرفة السابق أى (إن كنتم مؤمنين) تعرفون أنه بئس المأمور به ، وقيل : (إن) نافية ، وقيل : للتشكيك - وإليه يشير كلام الكشاف - وفيه أن المقصد إبطال دعوتهم بابراز إيمانهم القطعى العدم منزلة مالاقطع بعدمه للتبكيت والالزام - لا للتشكيك - على أنه لم يعهد استعمال (إن) لتشكيك السامع - كما نص عليه بعض المحققين - وقرأ الحسن . ومسلم بن جندب - بهو إيمانكم - بضم الهاء ووصلها بواو - ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الآخِرَةُ﴾ رد لدعوى أخرى لهم بعد رد دعوى - الايمان بما أنزل عليهم - ولاختلاف الغرض لم يعطف أحدهما على الآخر مع ظهور المناسبة المصححة للذكر ، والآية نزلت - فيما حكاه ابن الجوزى - عند ماقالت اليهود : إن الله تعالى لم يخلق الجنة إلا لاسرائيل وبنيه . وقال أبو العالية . والربيع : سبب نزولها قولهم : (لن يدخل الجنة) الخ و (نحن أبناء الله) الخ و (لن تمسنا النار) الخ ، وروى مثله عن قتادة . والضمير فى (قل) إما للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم أو لمن يبغى إقامة الحجة عليهم ، والمراد من (الدار الآخرة) الجنة - وهو الشائع - واستحسن فى البحر تقدير مضاف أى نعيم (الدار الآخرة) ٭

﴿عِنْدَ اللهِ﴾ أى فى حكمه ، وقيل : المراد - بالعندية - المكانة والمرتبة والشرف ، وحملها - على عندية المكان - كما قيل به - احتمالا - بعيد ﴿خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ﴾ أى مخصوصة بكم كما تزعمون - والخالص - الذى لا يشوبه شىء ، أو مازال عنه شوبه ، ونصب (خالصة) على الحال من (الدار) الذى هو اسم (كان) و(لكم) خبرها قدم للاهتمام - أو لافادة الحصر - ومابعده للتأكيد ، هذا إن جوّز مجىء الحال من اسم (كان) وهو الأصح ، ومن لم يجوّز بناءاً على أنه ليس بفاعل جعلها حالا من الضمير المستكن فى الخبر ، وقيل : (خالصة) هو الخبر و(لكم) ظرف لغو ل(كان) أو ل(خالصة) ولا يخفى بعده - فانه تقييد للحكم قبل مجيئه - ولا وجه لتقديم متعلق الخبر على الاسم مع لزوم توسط الظرف بين الاسم والخبر ، وأبعد المهدوى . وابن عطية أيضاً فجملا (خالصة) حالا و(عند الله) هو الخبر ، مع أن الكلام لا يستقل به وحده . و(دون) هنا للاختصاص وقطع الشركة ، يقال : هذا لى دونك ، وأنت تريد لا حق لك فيه معى ولا نصيب ، وهو متعلق ب(خالصة) والمراد ب(الناس) الجنس وهو الظاهر ، وقيل : المراد بهم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمون ، وقيل : النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وحده - قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - قالوا : ويطلق (الناس) ويراد به الرجل الواحد ، ولعله لا يكون إلا مجازاً بتنزيل الواحد منزلة الجماعة ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٩٤﴾ فى أن الجنة (خالصة) لكم ، فان من أيقن أنه من أهل الجنة اختار أن ينتقل إلى دار القرار ، وأحب أن يخلص من المقام فى دار الأكدار ، كما روى عن علىّ كرم الله تعالى وجهه أنه كان يطوف بين الصفين فى غلالة ، فقال له الحسن :

ماهذا بزى المحاربين ، فقال : يابنى - لايبالى أبوك سقط على الموت ، أم سقط عليه الموت - وكان عبد الله ابن رواحة ينشد وهو يقاتل الروم :

ياحبذا الجنة واقترابها طيبة وبارد شرابها والروم روم قددنا عذابها

وقال عمار بصفين : غداً نلقى الأحبة ، محمداً وصحبه . وروى عن حذيفة أنه كان يتمنى الموت ، فلما احتضر قال: حبيب جاء على فاقة . وعنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه لما بلغه قتل من قتل ببئر معونة قال : «ياليتنى غودرت معهم فى لحف الجبل» ويعلم من ذلك أن تمنى الموت لأجل الاشتياق إلى دار النعيم ولقاء الكريم غير منهى عنه ، إنما المنهى عنه تمنيه لأجل ضر أصابه - فانه أثر الجزع وعدم الرضا بالقضاء - وفى الخبر «لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به ، وإن كان ولابد فليقل : اللهم أحينى ماكانت الحياة خيراً لى ، وأمتنى ماكانت الوفاة خيراً لى» والمراد - بالتمنى - قول الشخص : ليت كذا ، وليت من أعمال القلب أو الاشتهاء بالقلب ومحبة الحصول مع القول، فمعنى الآية سلوا الموت باللسان - قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، أو اشتهوه بقلوبكم وسلوه بألسنتكم - قاله قوم - وعلى التقديرين - الأمر بالتمنى حقيقة ، واحتمال أن يكون المراد - تعرضوا للموت ولا تحترزوا عنه كالمتمنى فحاربوا من يخالفكم ولا تكونوا من أهل الجزية والصغار . أو كونوا على وجه يكون المتمنون للموت المشتهون للجنة عليه من العمل الصالح - مما لاتساعده الآثار ، فقد أخرج ابن أبى حاتم بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما موقوفاً «لو تمنوا الموت لشرق أحدهم بريقه» وأخرج البيهقى عنه مرفوعاً «لا يقولها رجل منهم إلا غص بريقه» والبخارى مرفوعاً عنه أيضاً «لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا» وقرأ ابن أبى إسحاق (فتمنوا الموت) - بكسر الواو - وحكى الحسن بن إبراهيم عن أبى عمرو - فتحها - وروى عنه أيضاً اختلاس ضمها ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ الظاهر أنه جملة مستأنفة معترضة غير داخلة تحت الأمر سيقت من جهته تعالى لبيان مايكون منهم من الاحجام الدال على كذبهم فى دعواهم ، والمراد لن يتمنوه ماعاشوا ، وهذا خاص بالمعاصرين له صلى الله تعالى عليه وسلم على ماروى عن نافع رضى الله تعالى عنه قال : خاصمنا يهودى وقال : إن فى كتابكم (فتمنوا الموت) الخ ، فأنا أتمنى الموت ، فمالى لا أموت ، فسمع ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فغضب ، فدخل بيته وسل سيفه وخرج ، فلما رآه اليهودى فرّ منه ، وقال ابن عمر : أما والله لو أدركته لضربت عنقه ، توهم هذا الكلب اللعين الجاهل أن هذا لكل يهودى أو لليهود فى كل وقت لا إنما هو لأولئك الذين كانوا يعاندون ويجحدون نبوّة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد أن عرفوا ، وكانت المحاجة معهم باللسان دون السيف . ويؤيد هذا ماأخرج ابن جرير عن ابن عباس موقوفاً «لو تمنوه يوم قال لهم ذلك مابقى على وجه الأرض يهودى إلا مات» وهذه الجملة إخبار بالغيب ومعجزة له صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفيها دليل على اعترافهم بنبوّته صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهم لو لم يتيقنوا ذلك ماامتنعوا من التمنى ، وقيل : لادليل ، بل الامتناع كان بصرف الصرفة كما قيل فى عدم معارضة القرآن ، والقول بأنه كيف يكون ذلك معجزة مع أنه لايمكن أن يعلم أنه لم يتمن أحد ، والتمنى أمر قلبى لايطلع عليه، مجاب عنه بأنا لانسلم أن المراد بالتمنى هنا الأمر القلبى ، بل هو أن يقول : ليت كذا ونحوه كما مر آنفاً ، ولو سلم أنه أمر قلبى فهذا مذكور على طريق المحاجة وإظهار المعجزة فلا يدفع إلا بالاظهار والتلفظ كما إذا قال رجل لامرأته : أنت طالق إن شئت أو أحببت ، فانه يعلق بالاخبار لا بالاضمار ، فحيث ثبت عدم تلفظهم بالاخبار ، وبأنه لو وقع لنقل واشتهر لتوفر الدواعى إلى نقله لأنه أمر عظيم يدور عليه أمر

عظيم يدور عليه أمر النبوّة ، فانه بتقدير عدمه يظهر صدقه ، وبتقدير حصوله يبطل القول بنبوته ثبت كونه معجزة أيده بها ربه ، ومن حمل التمنى على المجاز لا يرد عنده هذا السؤال ، ولا يحتاج إلى هذا الجواب ، وقد علمت مافيه . وذهب جمهور المفسرين إلى عموم حكم الآية لجميع اليهود فى جميع الأعصار ، ولست ممن يقول بذلك وإن ارتضاه الجم الغفير ، وقالوا : إنه المشهور الموافق لظاهر النظم الكريم ، اللهم إلا أن يكون ذلك بالنسبة إلى جميع اليهود المعتقدين نبوّته صلى الله تعالى عليه وسلم الجاحدين لها فى جميع الأعصار - لا بالنسبة إلى اليهود مطلقاً فى جميعها - ومع هذا لى فيه نظر بَعدُ ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ أى بسبب ماعملوا من المعاصى الموجبة للنار كالكفر بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والقرآن ، وقتل الأنبياء ، و (ما) موصولة ، والعائد محذوف أو مصدرية ولا حذف ، واليد كناية عن نفس الشخص ، ويكنى بها عن القدرة أيضاً لما أنها من بين جوارح الانسان مناط عامة صنائعه ومدار أكثر منافعه ، ولا يجعل الاسناد مجازياً ، واليد على حقيقتها فيكون المعنى بما قدموا بأيديهم كتحريف التوراة ليشمل ماقدموا بسائر الأعضاء ، وهو أبلغ فى الذم ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ٩٥﴾ تذييل للتهديد والتنبيه على أنهم ظالمون فى ادعاء ماليس لهم ونفيه عن غيرهم ، والمراد - بالعلم - إما ظاهر معناه ، أو أنه كنى به عن المجازاة ، - وأل - إما للعهد وإيثار الاظهار على الاضمار للذم ، وإما للجنس فيدخل المعهودون فيه على طرز ماتقدم *

﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوٰةٍ﴾ الخطاب للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم ، و - تجد - من وجد بعقله بمعنى علم المتعدية إلى مفعولين ، والضمير مفعول أول ، و (أحرص) مفعول ثان ، واحتمال أنها من وجد بمعنى لقى وأصاب فتتعدى إلى واحد ، و (أحرص) حال لا يتأتى على مذهب من يقول إن إضافة أفعل محضة كما سيأتى ، والضمير عائد على اليهود الذين أخبر عنهم بأنهم لا يتمنون الموت ، وقيل : على جميعهم ، وقيل : على علماء بنى إسرائيل و - أل - فى الناس للجنس ، وهو الظاهر ، وقيل : للعهد ، والمراد جماعة عرفوا بغلبة الحرص عليهم ، وتنكير (حياة) لأنه أريد بها فرد نوعى ، وهى الحياة المتطاولة . فالتنوين للتعظيم ، ويجوز أن يكون للتحقير . فان الحياة الحقيقية هى الأخروية (وأن الدار الآخرة لهى الحيوان) ويجوز أن يكون التنكير للابهام ، بل قيل : إنه الأوجه أى على حياة مبهمة غير معلومة المقدار ، ومنه يعلم حرصهم على الحياة المتطاولة من باب الاولى وجوز أبو حيان أن يكون الكلام على حذف مضاف أو صفة أى طول حياة أو حياة طويلة ، وأنت تعلم أنه لا يحتاج إلى ذلك ، والجملة إما حال من فاعل (قل) - وعليه الزجاج - وإما معترضة لتأكيد عدم تمنيهم الموت ، وقرأ أبىّ - على الحياة - بالألف واللام ﴿وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ هم المجوس ووصفوا بالاشراك لأنهم يقولون بالنور والظلمة وكانت تحيتهم إذا عطس العاطس عش ألف سنة ، وقيل : مشركو العرب الذين عبدوا الاصنام وهذا من الحمل على المعنى كأنه قال : أحرص من الناس ومن الذين الخ . بناء على ماذهب إليه ابن السراج . وعبد القاهر . والجزولى . وأبو على من أن إضافة أفعل المضاف إذا أريد الزيادة على ماأضيف اليه لفظية لأن المعنى على إثبات (من) الابتدائية ، والجار والمجرور فى محل نصب مفعوله ، وسيبويه يجعلها معنوية بتقدير اللام ، والمرد بالناس على هذا التقدير ماعدا اليهود لما تقرر أن المجرور - بمن - مفضول عليه بجميع أجزائه أو الأعم ولا يلزم تفضيل الشىء على نفسه لأن أفعل ذو جهتين ثبوت أصل المعنى والزيادة فكونه من جملتهم بالجهة الأولى دون الثانية وجىء - بمن - فى الثانية لأن من شرط أفعل المراد به الزيادة على المضاف إليه أن يضاف إلى ماهو بعضه لأنه موضوع لأن يكون جزءاً من جملة معينة بعده مجتمعة منه ومن أمثاله ، ولا شك أن اليهود غير داخلين فى الذين أشركوا فان الشائع فى القرآن ذكرهما

متقابلين ، ويجوز أن يكون ذلك من باب الحذف أى ـ وأحرص من الذين ـ وهو قول مقاتل ؛ ووجه الآية على مذهب سيبويه ، وعلى التقديرين ذكر ـ المشركين ـ تخصيص بعد التعميم على الوجه الظاهر فى ـ اللام ـ لافادة المبالغة فى حرصهم والزيادة فى توبيخهم وتقريعهم حيث كانوا مع كونهم أهل كتاب يرجون ثواباً ويخافون عقاباً ، أحرص ممن لا يرجو ذلك ، ولا يؤمن ببعث . ولا يعرف إلا الحياة العاجلة ، وإنما كان حرصهم أبلغ لعلمهم بأنهم صائرون إلى العذاب ، ومن توقع شراً كان أنفر الناس عنه ، وأحرصهم على أسباب التباعد منه . ومن الناس من جوّز كون (من الذين) صفة لمحذوف معطوف على الضمير المنصوب فى (لتجدنهم) والكلام على التقديم والتأخير ، أى (لتجدنهم) وطائفة من ـ الذين أشركوا أحرص الناس ـ ولا أظن يقدم على مثل ذلك فى كتاب الله تعالى من له أدنى ذوق ، لأنه ـ وإن كان معنى صحيحاً فى نفسه ـ إلا أن التركيب ينبو عنه ، والفصاحة تأباه ، ولا ضرورة تدعو إليه لا سيما على قول من يخص التقديم والتأخير بالضرورة ، نعم يحتمل أن يكون هناك محذوف ـ هو مبتدأ ـ والمذكور صفته ، أو المذكور خبر مبتدأ محذوف صفته *

﴿ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ ﴾ وحذف موصوف الجملة فيما إذا كان بعضاً من سابقه المجرور بـ(من) أو ـ فى ـ جائز فى السعة ، وفى غيره مختص بالضرورة نحو * أنا ابن جلا وطلاع الثنايا * وحينئذ يراد بـ(الذين أشركوا) اليهود لأنهم (قالوا: عزير ابن الله) ووضع المظهر موضع المضمر نعياً عليهم بالشرك ، وجوّز بعضهم أن يراد بذلك الجنس ، ويراد (بمن يود أحدهم) اليهود، والمراد كل واحد منهم ـ وهو بعيد ـ وجملة (يود) الخ ، على الوجهين الأولين مستأنفة ، كأنه قيل : ماشدة حرصهم، وقيل :حال من (الذين) أو من ضمير (أشركوا) أو من الضمير المنصوب فى (لتجدنهم) ﴿ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ جواب (لو) محذوف ـ أى لسر بذلك ـ وكذا مفعول (يود) أى طول الحياة ، وحذف لدلالة (لو يعمر) عليه كما حذف الجواب لدلالة (يود) عليه ، وهذا هو الجارى على قواعد البصريين فى مثل هذا المكان ، وذهب بعض الكوفيين ـ فى مثل ذلك ـ إلى أن (لو) مصدرية بمعنى ـ أن ـ فلا يكون لها جواب ، وينسبك منها مصدر هو مفعول (يود) كأنه قال: (يود أحدهم) تعمير ألف سنة، وقيل: (لو) بمعنى ليت ولا يحتاج إلى جواب والجملة محكية بـ(يود) فى موضع المفعول ، وهو ـ وإن لم يكن قولا ولا فى معناه ـ لكنه فعل قلبى يصدر عنه الأقوال فعومل معاملتها، وكان أصله ـ لو أعمر ـ إلا أنه أورد بلفظ الغيبة لأجل مناسبة (يود) فانه غائب ، كما يقال : حلف ليفعلن ـ مقام لأفعلن ـ وهذا بخلاف مالو أتى بصريح القول ، فانه لا يجوز قال : ليفعلن ، وإذا قلنا : إن (لو) التى للتمنى مصدرية لا يحتاج إلى اعتبار الحكاية ، وابن مالك رضى الله تعالى عنه يقول : إن (لو) فى أمثال ذلك مصدرية لا غير ، لكنها أشبهت ـ ليت ـ فى الاشعار بالتمنى ، وليست حرفاً موضوعاً له ـ كليت ـ ونحو لو تأتينى فتحدثنى ـ بالنصب ـ أصله وددت لو تأتينى الخ ، فحذف فعل التمنى لدلالة (لو) عليه ، وقيل : هى (لو) الشرطية أشربت معنى التمنى ، ومعنى (ألف سنة) الكثرة ليشمل من (يود) أن لا يموت أبداً ، ويحتمل أن يراد (ألف سنة) حقيقة ـ والألف ـ العدد المعلوم من الألفة ، إذ هو مؤلف من أنواع الأعداد بناء على متعارف الناس ، وإن كان الصحيح أن العدد مركب من الوحدات التى تحته ـ لا الأعداد ـ وأصل (سنة) سنوة ، لقولهم : سنوات ، وقيل : سنهة ـ كجبهة ـ لقولهم : سانهته ، وتسنهت النخلة إذا أتت عليها السنون ، وسمع أيضاً فى الجمع سنهات ﴿ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ ﴾ (ما) حجازية أو تميمية ، وهو ضمير عائد إلى (أحدهم) اسمها ـ أو مبتدأ ـ و(بمزحزحه) خبرها أو خبره ـ والباء ـ زائدة ، و(أن يعمر)

فاعل (مزحزحه) والمعنى - ماأحدهم يزحزحه من العذاب تعميره - وفيه إشارة إلى ثبوت من - يزحزحه التعمير - وهو (من آمن وعمل صالحاً) ولايجوز عند المحققين أن يكون الضمير المرفوع للشأن لأن مفسره جملة ، ولا تدخل - الباء - في خبر (ما) وليس إلا إذا كان مفرداً عند غير الفراء ، وأجاز ذلك أبو علي ، وهو ميل منه إلى مذهب الكوفيين من أن مفسر ضمير الشأن يجوز أن يكون غير جملة إذا انتظم إسناداً معنوياً نحو ماهو بقائم زيد ؛ نعم جوّزوا أن يكون لما دل عليه (يعمر) و(أن يعمر) بدل منه ، أي ماتعميره (بمزحزحه من العذاب) واعترض بأن فيه ضعفاً للفصل بين البدل والمبدل منه ، وللابدال من غير حاجة إليه ، وأجاب بعض المحققين أنه لما كان لفظ - التعمير - غير مذكور ، بل ضميره حسن الابدال ؛ ولو كان التعمير مذكوراً بلفظه لكان الثاني تأكيداً - لابدلا - ولكونه في الحقيقة تكريراً يفيد فائدته من تقرير المحكوم عليه اعتناء بشأن الحكم بناء على شدة حرصه على التعمير - ووداده إياه - جاز الفصل بينه وبين المبدل منه بالخبر ، كما في التأكيد في قوله تعالى : (وهم بالآخرة هم كافرون) وقيل : هو ضمير مبهم يفسره البدل فهو راجع إليه لا إلى شيء متقدم مفهوم من الفعل ، والتفسير بعد الابهام ليكون أوقع في نفس السامع ، ويستقر في ذهنه كونه محكوماً عليه بذلك الحكم والفصل بالظرف بينه وبين مفسره جائز - كما يفهمه كلام الرضي في بحث أفعال المدح والذم - واحتمال أن يكون (هو) ضمير فصل قدم مع الخبر بعيد - والزحزحة - التبعيد ، وهو مضاعف من زح يزح زحا ، ككبكب من كب - وفيه مبالغة - لكنها متوجهة إلى النفي على حد ماقيل : (وماربك بظلام للعبيد) فيؤول - إلى أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأثير - التعمير ، وصح ذلك مع أن التعمير يفيد رفع العذاب مدة البقاء ، لأن الامهال بحسب الزمان وإن حصل ، لكنهم لاقترافهم المعاصي بالتعمير زاد عليهم من حيث الشدة فلم يؤثر في إزالته أدنى تأثير بل زاد فيه حيث استوجبوا بمقابلة (أيام معدودة) عذاب الأبد ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ٩٦﴾ أي عالم بخفيات أعمالهم - فهو مجازيهم لامحالة - وحمل - البصر - على - العلم - هنا وإن كان بمعنى الرؤية صفة لله تعالى أيضاً لأن بعض الأعمال لا يصح أن يرى - على ماذهب إليه بعض المحققين - وفي هذه الجملة من التهديد والوعيد ماهو ظاهر ، و (ما) إما موصولة أو مصدرية ، وأتى بصيغة المضارع لتواخي الفواصل ، وقرأ الحسن . وقتادة .

والأعرج . ويعقوب . (تعملون) - بالتاء - على سبيل الالتفات ﴿قُلۡ مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّـجِبۡرِيلَ﴾ أخرج ابن أبي شيبة في مسنده ، وابن جرير . وابن أبي حاتم عن الشعبي ، أنه دخل عمر رضي الله تعالى عنه مدارس اليهود يوماً فسألهم عن جبريل ، فقالوا : ذاك عدونا ، يطلع محمداً على أسرارنا ، وأنه صاحب كل خسف وعذاب ، وميكائيل صاحب الخصب والسلام . فقال : مامنزلتهما من الله تعالى ؟ قالوا : جبريل عن يمينه ، وميكائيل عن يساره - وبينهما عداوة - فقال : لئن كانا كما تقولون فليسا بعدوين ، ولأنتم أكفر من الحمير ، ومن كان عدواً لأحدهما فهو عدو لله . ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي ، فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : «لقد وافقك ربك ياعمر» قال عمر : لقد رأيتني بعد ذلك أصلب من الحجر ، وقيل : نزلت في عبدالله بن صوريا - كان يهودياً من أحبار فدك - سأل رسول الله ﷺ عمن ينزل عليه فقال : « جبريل » فقال : ذاك عدونا عادانا مراراً ، وأشدها أنه أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيخربه بخت نصر ، فبعثنا من يقتله فرآه ببابل ، فدفع عنه جبريل وقال : إن كان ربكم أمره بهلاككم فلا يسلطكم عليه ، وإلا فبم تقتلونه ؟ وصدقه الرجل المبعوث ورجع إلينا ، وكبر بختنصر وقوي

وغزانا ، وخرّب بيت المقدس ، روى ذلك بعض الحفاظ ، وقال العراقى : لم أقف له على سند ، فلعل الأول أقوى منه - وإن أوهم صنيع بعضهم العكس - و (جبريل) عَلَمٌ مَلَك كان ينزل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالقرآن ، وهو اسم أعجمى ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة ، وأبعدَ من ذهب إلى أنه مشتق من جبروت الله وجعله مركباً تركيب مزج من مضاف ومضاف إليه ، فمنعه من الصرف للعلمية ، والتركيب ليس بشيء لأن ما يركب هذا التركيب يجوز فيه البناء والاضافة ومنع الصرف ، فكونه لم يسمع فيه الاضافة أو البناء دليل على أنه ليس من تركيب المزج ، وقد تصرفت فيه العرب على عادتها فى تغيير الأسماء الأعجمية حتى بلغت فيه إلى ثلاث عشرة لغة ، أفصحها وأشهرها (جبريل) كقنديل ، وهى قراءة أبى عمرو . ونافع . وابن عامر . وحفص عن عاصم . وهى لغة الحجاز ، قال ورقة بن نوفل :

(وجبريل) يأتيه وميكال معهما من الله وحى يشرح الصدر منزل

الثانية كذلك إلا أنها - بفتح الجيم - وهى قراءة ابن كثير . والحسن . وابن محيصن . قال الفراء : لا أحبها لأنه ليس فى الكلام فعليل - وليس بشيء - لأن الأعجمى إذ عربوه قد يلحقونه بأوزانهم - كلجام - وقد لا يلحقونه بها - كابريسم - وجبريل من هذا القبيل ، مع أنه سمع - سموأل - لطائر ، الثالث جبرئيل كسلسبيل ، وبها قرأ حمزة . والكسائى . وحماد عن أبى بكر عن عاصم ، وهى لغة قيس . وتميم . وكثير من أهل نجد ، وحكاها الفراء ، واختارها الزجاج ، وقال : هى أجود اللغات ، وقال حسان :

شهدنا فما يلقى لنا من كتيبة مدى الدهر إلا (جبرئيل) أمامها

﴿الرابعة﴾ كذلك إلا أنها بدون - ياء بعد الهمزة - وهى رواية يحيى بن آدم ، عن أبى بكر ، عن عاصم ، وتروى عن يحيى بن يعمر ﴿الخامسة﴾ كذلك إلا أن - اللام مشددة - وهى قراءة أبان عن عاصم ، ويحيى ابن يعمر أيضاً ﴿السادسة﴾ (جبرائل) - بألف وهمزة بعدها مكسورة بدون ياء - وبها قرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وعكرمة ﴿السابعة﴾ مثلها مع زيادة - ياء بعد الهمزة - ﴿الثامنة﴾ (جبراييل) بياءين بعد الألف ، وبها قرأ الأعمش . وابن يعمر ، ورواها الكسائى عن عاصم ﴿التاسعة﴾ (جبرال) ﴿العاشرة﴾ (جبريل) - بالياء والقصر - وهى قراءة طلحة بن مصرف ﴿الحادية عشرة﴾ (جبرين) - بفتح الجيم والنون - ﴿الثانية عشرة﴾ كذلك إلا أنها - بكسر الجيم - وهى لغة أسد ﴿الثالثة عشرة﴾ (جبراين) قال أبو جعفر النحاس : جمع (جبريل) جمع تكسير على - جبارين - على اللغة العالية ، واشتهر أن معناه عبد الله ، على أن - جبر - هو الله تعالى - وإيل - هو العبد ، وقيل : عكسه ، ورده بعضهم بأن المعهود فى الكلام العجمى تقديم المضاف إليه على المضاف ، وفيه تأمل .

﴿ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ جواب الشرط إما نيابة أو حقيقة والمعنى من عاداه منهم فقد خلع ربقة الانصاف أو كفر بما معه من الكتاب بمعاداته إياه لنزوله عليك بالوحى لأنه نزل كتابا مصدقا للكتب المتقدمة ، أو فالسبب فى عداوته أنه نزل عليك ، وليس المبتدأ على هذا الأخير محذوفا ، و - أنه نزله - خبره حتى يرد أن الموضع للمفتوحة بل أن - الفاء - داخلة على السبب ، ووقع جزاءاً باعتبار الاعلام والاخبار بسببيته لما قبله فيؤول المعنى إلى من عاداه فأعلمكم بأن سبب عداوته كذا فهو كقولك : إن عاداك فلان فقد آذيته أى فأخبرك بأن سبب عداوتك أنك آذيته ، وقيل : الجزاء محذوف بحيث لا يكون المذكور نائبا وعنه يقدر مؤخراً عنه ويكون هو تعليلا وبيانا لسبب العداوة والمعنى من عاداه - لأنه نزله على قلبك - فليمت غيظا ، أو فهو عدوّ لى وأنا عدوه

والقرينة على حذف الثانى الجملة المعترضة المذكورة بعده فى وعيدهم، واحتمال أن يكون (من كان عدواً) الخ استفهاما للاستبعاد ، أو التهديد ويكون فانه تعليل العداوة وتقييداً لها أو تعليل الأمر بالقول مما لا ينبغى أن يرتكب فى القرآن العظيم، والضمير الأول البارز لجبريل، والثانى للقرآن كما يشير اليه الاحوال لأنها كلها من صفات القرآن ظاهراً ، وقيل : الأول لله تعالى والثانى لجبريل أى فان الله نزل جبريل بالقرآن على قلبك وفى كل من الوجهين إضمار يعود على ما يدل عليه السياق، وفى ذلك من فخامة الشأن ما لا يخفى. ولم يقل سبحانه عليك كما فى قوله تعالى : (ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى) بل قال: (على قلبك) لأنه القابل الأول للوحى إن أريد به الروح، ومحل الفهم والحفظ إن أريد به العضو بناء على نفى الحواس الباطنة ، وقيل : كنى بالقلب عن الجملة الانسانية كما يكنى ببعض الشىء عن كله ، وقيل: معنى (نزله على قلبك) جعل (قلبك) متصفا بأخلاق القرآن ومتأدبا بآدابه كما فى حديث عائشة رضى الله تعالى عنها « كان خلقه القرآن يرضى لرضاه ويغضب لغضبه» وكان الظاهر أن يقول على قلبى لأن القائل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكنه حكى ما قال الله تعالى له وجعل القائل كأنه الله تعالى لأنه سفير محض ﴿ بإذْنِ ٱللهِ ﴾ أى بأمره أو بعلمه وتمكينه إياه من هذه المنزلة أو باختياره ، أو بتيسيره وتسهيله، وأصل معنى الاذن فى الشىء الاعلام بإجازته والرخصة فيه فالمعانى المذكورة كلها مجازية ، والعلاقة ظاهرة. والمنتخب - كما فى المنتخب - المعنى الأول. والمعتزلة - لما لم يقولوا بالكلام النفسى وإسناد الاذن اليه تعالى باعتبار الكلام اللفظى يحتاج إلى تكلف - اقتصر الزمخشرى على الوجه الاخير، والقول: إن الاذن بمعنى الأمر إن أريد بالتنزيل معناه الظاهر ، وبمعنى التيسير إن أريد به التحفظ والتفهيم مما لا وجه له *

﴿ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ من الكتب الالهية التى معظمها التوراة وانتصاب (مصدقا) على الحال من الضمير المنصوب فى (نزله) إن كان عائداً للقرآن وإن كان لجبريل فيحتمل وجهين، أحدهما أن يكون حالا من المحذوف لفهم المعنى كما أشرنا إليه، والثانى أن يكون حالا من جبريل، والهاء إما للقرآن أو لجبريل فانه مصدق أيضاً لما بين يديه من الرسل والكتب ﴿ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ٩٧ ﴾ معطوفان على (مصدقا) فهما حالان مثله، والتأويل غير خفى، وخص المؤمنين بالذكر لأنه على غيرهم عمى، وقد دلت الآية على تعظيم جبريل والتنويه بقدره حيث جعله الواسطة بينه تعالى وبين أشرف خلقه، والمنزل بالكتاب الجامع للاوصاف المذكورة، ودلت على ذم اليهود حيث أبغضوا من كان بهذه المنزلة العظيمة الرفيعة عند الله تعالى ، قيل . وتعلقت الباطنية بهذه الآية وقالوا : إن القرآن إلهام والحروف عبارة الرسول ﷺ ، ورد عليهم بأنه معجزة ظاهرة وباطنة وإن الله تعالى سماه قرآنا وكتابا وعربيا، وإن جبريل نزل به والملهم لا يحتاج إليه *

﴿ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَٰئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ٩٨ ﴾ - العدو - للشخص ضد الصديق يستوى فيه المذكر والمؤنث والتثنية والجمع، وقد يؤنث ويثنى ويجمع، وهو الذى يريد إنزال المضار به، وهذا المعنى لا يصح إلا فينا دونه تعالى فعداوة الله هنا مجاز إما عن مخالفته تعالى وعدم القيام بطاعته لما أن ذلك لازم للعداوة، وإما عن عداوة أوليائه، وأما عداوتهم لجبريل والرسل عليهم السلام فصحيحة لأن الاضرار جار عليهم غاية ما فى الباب أن عداوتهم لا تؤثر لعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم، وصدر الكلام على الاحتمال الاخير بذكره لتفخيم شأن أولئك الاولياء حيث جعل عداوتهم عداوته تعالى، وأفرد الملكان بالذكر تشريفا

لها وتفضيلا كأنهما من جنس آخر تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات كقوله :

فان تفق الانام وأنت منهم فان (المسك) بعض دم الغزال

وقيل : لأن اليهود ذكروهما ونزلت الآية بسببهما ، وقيل : للتنبيه على أن معاداة الواحد والكل سواء في الكفر واستجلاب العداوة من الله تعالى، وإن من عادى أحدهم فكأنما عادى الجميع لأن الموجب لمحبتهم وعداوتهم على الحقيقة واحد وإن اختلف بحسب التوهم والاعتقاد، ولهذا أحب اليهود ميكائيل وأبغضوا جبريل، واستدل بعضهم بتقديم جبريل على ميكائيل على أنه أفضل منه وهو المشهور، واستدلوا عليه أيضا بأنه ينزل بالوحي والعلم وهو مادة الارواح، وميكائيل بالخصب والامطار وهي مادة الابدان، وغذاء الارواح أفضل من غذاء الاشباح، واعترض بأن التقديم في الذكر لا يدل على التفضيل إذ يحتمل أن يكون ذلك للترقي أو لنكتة أخرى كما قدمت الملائكة على الرسل وليسوا أفضل منهم عندنا، وكذا نزوله بالوحي ليس قطعياً بالأفضلية إذ قد يوجد في المفضول ما ليس في الفاضل فلا بد في التفضيل من نص جلي واضح ، وأنا أقول بالافضلية وليس عندي أقوى دليلا عليها من مزيد صحبته لحبيب الحق بالاتفاق وسيد الخلق على الاطلاق ﷺ و كثرة نصرته وحبه له ولأمته، ولا أرى شيئاً يقابل ذلك وقد أثنى الله تعالى عليه عليه السلام بما لم يثن به على ميكائيل بل ولا على إسرافيل وعزرائيل وسائر الملائكة أجمعين، وأخرج الطبراني ـ لكن بسند ضعيف ـ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال «قال رسول الله ﷺ ألا أخبركم بأفضل الملائكة جبرائيل» وأخرج أبو الشيخ عن موسى بن عائشة قال: «بلغني أن جبريل إمام أهل السماء» ومن شرطية والجواب ، قيل : محذوف وتقديره فهو كافر مجزي بأشد العذاب ، وقيل : فان الله الخ على نمط ما علمت، وأتى باسم الله ظاهراً ولم يقل فانه عدو دفعا لانفهام غير المقصود أو التعظيم، والتفخيم والعرب إذا فخمت شيئا كررته بالاسم الذي تقدم له، ومنه (لينصرنه الله إن الله) وقوله: لا أرى الموت يسبق الموت شيء * وأل في الكافرين للعهد وإيثار الاسمية للدلالة على التحقيق والثبات، ووضع المظهر موضع المضمر للايذان بأن عداوة المذكورين كفر وأن ذلك بين لا يحتاج إلى الاخبار به وأن مدار عداوته تعالى لهم وسخطه المستوجب لأشد العقوبة والعذاب هو كفرهم المذكور ، وقيل : يحتمل أنه تعالى عدل عن الضمير لعلمه أن بعضهم يؤمن فلا ينبغي أن يطلق عليه عداوة الله تعالى للمآل ـ وهو احتمال أبعد من العيوق ـ ويحتمل أن تكون ـ أل للجنس كما تقدم، ومن الناس من روى أن عمر رضي الله تعالى عنه نطق بهذه الآية مجاوبا لبعض اليهود في قوله ذاك عدونا يعني جبريل فنزلت على لسان عمر وهو خبر ضعيف كما نص عليه ابن عطية، والكلام في منع صرف ميكائيل كالكلام في جبريل، واشتهر أن معناه عبيد الله. وقيل: عبد الله ، وفيه لغات، الأولى ميكال كمفعال، وبها قرأ أبو عمرو . وحفص وهي لغة الحجاز، الثانية كذلك إلا أن بعد الالف همزة، وقرأ بها نافع . وابن شنبوذ لقنبل. الثالثة كذلك إلا أنه بياء بعد الهمزة، وبها قرأ حمزة . والكسائي . وابن عامر . وأبو بكر . وغير ابن شنبوذ لقنبل . والبزي ، الرابعة ميكئيل كميكعيل، وبها قرأ ابن محيصن. الخامسة كذلك إلا أنه لا ياء بعد الهمزة وقرىء بها ، السادسة ميكائيل بياءين بعد الالف أولهما مكسورة ، وبها قرأ الاعمش *

ولساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم في هذين الملكين ـ بل وفي أخويهما إسرافيل وعزرائيل عليهما السلام أيضاً ـ كلام مبسوط ، والمشهور أن جبرائيل هو العقل الفعال، وميكائيل هو روح الفلك السادس وعقله المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة بأرزاق الخلائق، وإسرافيل هو روح الفلك الرابع وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالارواح الانسانية كلها بعضها بالوسائط التي هي

أعوانه وبعضها بنفسه والله تعالى أعلم بحقيقة الحال

﴿ وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ٩٩ ﴾ نزلت بسبب ابن صوريا كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما حين قال لرسول الله ﷺ : ماجئتنا بشىء نعرفه وماأنزل عليك من آيات فنتبعك، وجعلت عطفا على قوله تعالى : (قل من كان عدواً) الخ عطف القصة على القصة (ومايكفر) عطف على جواب القسم فانه كما يصدر باللام يصدر بحرف النفى، و(الآيات) القرآن والمعجزات والاخبار عما خفى وأخفى فى الكتب السابقة أو الشرائع والفرائض، أو بمجموع ماتقدم كله والظاهر الاطلاق، و(الفاسقون) المتمردون فى الكفر الخارجون عن الحدود فان من ليس على تلك الصفات من الكفرة لايجترىء على الكفر بمثل هاتيك البينات ، قال الحسن: إذا استعمل الفسق فى نوع من المعاصى وقع على أعظم أفراد ذلك النوع من كفر أوغيره فاذا قيل : هو فاسق فى الشرب فمعناه هو أكثر ارتكاباً له وإذا قيل : هو فاسق فى الزنا يكون معناه هو أشد ارتكاباً له ، وأصله من فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها، واللام إما للعهد لأن سياق الآيات يدل على أن ذلك لليهود، وإما للجنس وهم داخلون كما مر غير مرة ﴿ أَوَ كُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا ﴾ نزلت فى مالك بن الصيف قال: والله ماأخذ علينا عهد فى كتابنا أن نؤمن بمحمد ﷺ ولا ميثاق ، وقيل: فى اليهود عاهدوا إن خرج لنؤمنن به ولنكونن معه على مشركى العرب فلما بعث كفروا به ، وقال عطاء : فى اليهود عاهدوا رسول الله ﷺ بعهود فنقضوها كفعل قريظة والنضير، والهمزة للانكار بمعنى ماكان ينبغى، وفيه إعظام مايقدمون عليه من تكرر عهودهم ونقضها حتى صار سجية لهم وعادة ، وفى ذلك تسلية له ﷺ وإشارة إلى أنه ينبغى أن لايكترث بأمرهم وأن لا يصعب عليه مخالفتهم، والواو للعطف على محذوف أى أكفروا بالآيات وكلما عاهدوا، وهو من عطف الفعلية على الفعلية لأن (كلما) ظرف (نبذه) والقرينة على ذلك المحذوف قوله تعالى: (ومايكفر بها) الخ، وبعضهم يقدر المعطوف مأخوذاً من الكلام السابق ويقول بتوسط الهمزة بين المعطوف والمعطوف عليه لغرض يتعلق بالمعطوف خاصة، والتقدير عنده نقضوا هذا العهد وذلك العهد (أو كلما عاهدوا) وفيه مع ارتكاب مالاضرورة تدعو إليه أن الجمل المذكورة بقربه ليس فيها ذكر نقض العهد، وقال الأخفش: هى زائدة، والكسائى هى - أوْ - الساكنة حركت واوها بالفتح وهى بمعنى بل ولا يخفى ضعف القولين، نعم قرأ ابن السماك العدوى وغيره (أو) بالاسكان وحينئذ لابأس بأن يقال : إنها إضرابية بناء على رأى الكوفيين وأنشدوا

بدت مثل قرن الشمس فى رونق الضحى وصورتها (أو) أنت فى العين أملح

والعطف - على هذا - على صلة الموصول الذى هو - اللام - فى (الفاسقون) ميلا إلى جانب المعنى وإن كان فيه مسخ - اللام - الموصولة ، كأنه قيل : إلا الذين فسقوا (بل كلما عاهدوا) والقرينة على ذلك (بل أكثرهم) الخ ، وفيه ترق إلى الأغلاظ فالأغلاظ ، ولك أن لا تميل مع المعنى بل تعطف على الصلة - وأل - تدخل على الفعل بالتبعية فى السعة كثيراً كقوله تعالى : (إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا) لاغتفارهم فى الثوانى مالا يغتفر فى الأوائل، ومن الناس من جوّز هذا العطف باحتماليه على القراءة الأولى أيضاً - ولم يحتج إلى ذلك المحذوف - وقرأ الحسن وأبو رجاء (عوهدوا) وانتصاب (عهداً) على أنه مصدر على غير الصدر أى - معاهدة - ويؤيده أنه قرىء (عهدوا) أو على أنه مفعول به بتضمين (عاهدوا) معنى أعطوا ﴿ نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ ﴾ أى نقضه وترك العمل به ، وأصل - النبذ -

طرح مالا يعتد به - كالنعل البالية - لكنه غلب فيما من شأنه أن ينسى لعدم الاعتداد به ، ونسبة - النبذ - إلى - العهد - مجاز - والنبذ - حقيقة إنما هو فى المتجسدات نحو (فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم) - والفريق - اسم جنس لا واحد له يقع على القليل والكثير ، وإنما قال : (فريق) لأن منهم من لم ينبذه . وقرأ عبدالله (نقضه) قال فى البحر : وهى قراءة تخالف سواد المصحف - فالأولى حملها على التفسير - وليس بالقوى إذ لا يظهر للتفسير دون ذكر المفسر خلال القراءة وجه ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٠﴾ يحتمل أن يراد - بالأكثر النابذون - وأن يراد من عداهم ﴿فعلى الأول﴾ يكون ذلك رداً لما يتوهم أن - الفريق - هم الأقلون بناء على أن المتبادر منه القليل ﴿وعلى الثانى﴾ رد لما يتوهم أن من لم ينبذ جهاراً يؤمنون به سراً ، والعطف على التقديرين من عطف الجمل ، ويحتمل أن يكون من عطف المفردات بأن يكون أكثرهم معطوفاً على (فريق) وجملة (لا يؤمنون) حال من (أكثرهم) والعامل فيها (نبذه) ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ﴾ ظرف (لنبذ) والجملة عطف على سابقتها داخلة تحت الانكار ، والضمير لبنى إسرائيل لا لعلمائهم فقط ، والرسول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والتكثير للتفخيم ، وقيل : عيسى عليه السلام ، وجعله مصدراً بمعنى الرسالة كما فى قوله :

لقد كذب الواشون ما بحت عندهم   بليلى ولا أرسلتهم برسول

خلاف الظاهر ﴿مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ متعلق بـ(جاء) أو بمحذوف وقع صفة للرسول لافادة مزيد تعظيمه إذ قدر الرسول على قدر المرسل ﴿مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ﴾ أى من التوراة من حيث أنه صلى الله تعالى عليه وسلم جاء على الوصف الذى ذكر فيها ، أو أخبر بأنها كلام الله تعالى المنزل على نبيه موسى عليه السلام ، أو صدق ما فيها من قواعد التوحيد وأصول الدين ، وإخبار الأمم والمواعظ والحكم ، أو أظهر ما سألوه عنه من غوامضها ، وحمل بعضهم (ما) على العموم لتشمل جميع الكتب الالهية التى نزلت قبل ، وقرأ ابن أبى عبلة (مصدقاً) بالنصب على الحال من النكرة الموصوفة ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ أى التوراة وهم اليهود الذين كانوا فى عهده صلى الله تعالى عليه وسلم لا الذين كانوا فى عهد سليمان عليه السلام - كما توهمه بعضهم من اللحاق - لأن - النبذ - عند مجىء النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا يتصور منهم ، وإفراد هذا - النبذ - بالذكر مع اندراجه فى قوله تعالى : (أو كلما عاهدوا) الخ ، لأنه معظم جناياتهم ، ولأنه تمهيد لما يأتى بعد . والمراد - بالايتاء - إما إيتاء علمها فالموصول عبارة عن علمائهم ، وإما مجرد إنزالها عليهم فهو عبارة عن الكل ، ولم يقل : فريق منهم إيذاناً بكمال التنافى بين ما ثبت لهم فى حيز الصلة وبين ما صدر عنهم من النبذ ﴿كِتَابَ اللَّهِ﴾ مفعول (نبذ) والمراد به التوراة لما روى عن السدى أنه قال : لما جاءهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم عارضوه بالتوراة فاتفقت التوراة والفرقان فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم توافق القرآن ، فهذا قوله تعالى : (ولما جاءهم رسول) الخ ، ويؤيده أن النبذ يقتضى سابقة الأخذ فى الجملة - وهو متحقق بالنسبة إليها - وأن المعرفة إذا أعيدت معرفة كان الثانى عين الأول ، وأن مذمتهم فى أنهم نبذوا الكتاب الذى أوتوه واعترفوا بحقيته أشد فانه يفيد أنه كان مجرد مكابرة وعناد ، ومعنى نبذهم لها اطراح أحكامها ، أو ما فيها من صفة النبى ﷺ ، وقيل : القرآن ، وأيده أبو حيان بأن الكلام مع الرسول فيصير المعنى أنه يصدق ما بأيديهم من التوراة ، وهم بالعكس

يكذبون ماجاء به من القرآن ويتركونه ولا يؤمنون به بعد ما لزمهم تلقيه بالقبول ، وقيل : الانجيل - وليس بشيء - وأضاف الكتاب إلى الاسم الكريم تعظيما له وتهويلا لما اجترءوا عليه من الكفر به ❊

﴿ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ ﴾ جمع - ظهر - وهو معروف ، ويجمع أيضاً على - ظهران - وقد شبه تركهم كتاب الله تعالى وإعراضهم عنه بحالة شيء يرمى به وراء الظهر ، والجامع عدم الالتفات وقلة المبالاة ، ثم استعمل ههنا ما كان مستعملا هناك - وهو النبذ وراء الظهر - والعرب كثيراً ما تستعمل ذلك فى هذا المعنى ، ومنه قوله :

تميم بن مر لا تكونن حاجتى ـ بظهر ـ ولا يعيى عليك جوابها

ويقولون أيضاً : جعل هذا الأمر دُبُرَ أذنه ويريدون ماتقدم ﴿ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١ ﴾ جملة حالية ، أى نبذوه مشبهين بمن لا يعلم أنه كتاب الله تعالى أو لا يعلمه أصلا أو لا يعلمونه على وجه الاتقان، ولا يعرفون مافيه من دلائل نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذا على تقدير أن يراد الأحبار ، وفيه إيذان بأن علمهم به رصين لكنهم يتجاهلون ، وفى الوجهين الأولين زيادة مبالغة فى إعراضهم عما فى التوراة من دلائل النبوة ، ومن فسر كتاب الله تعالى بالقرآن جعل متعلق العلم أنه كتاب الله أى كأنهم لا يعلمون أن القرآن كتاب الله تعالى مع ثبوت ذلك عندهم وتحققه لديهم ، وفيه إشارة إلى أنهم نبذوه لا عن شبهة ولكن بغياً وحسداً ، وجعل المتعلق - أنه نبى صادق - بعيد ، وقد دل الآيتان قوله تعالى : (أوكلما عاهدوا) الخ ، وقوله تعالى : (ولما جاءهم) الخ بناء على احتمال أن يكون الأكثر غير النابذين ، على أن مُجلّ اليهود أربع فرق ، ففرقة آمنوا بالتوراة وقاموا بحقوقها كمؤمنى أهل الكتاب ، وهم الأقلون المشار إليهم بـ(بل أكثرهم لا يؤمنون) وفرقة جاهروا بنبذ العهود وتعدى الحدود ، وهم المعنيون بقوله تعالى : (نبذ فريق منهم) وفرقة لم يجاهروا ، ولكن نبذوا لجهلهم - وهم الأكثرون - وفرقة تمسكوا بها ظاهراً ونبذوها سراً، وهم المتجاهلون ﴿ وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ ﴾ عطف على (نبذ) والضمير لفريق من الذين أوتوا الكتاب - على ما تقدم عن السدى ، وقيل : عطف على مجموع ماقبله عطف القصة على - القصة ، والضمير للذين تقدموا من اليهود ، أو الذين كانوا فى زمن سليمان عليه السلام ، أو الذين كانوا فى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ، أو مايتناول الكل لأن ذاك غير ظاهر إذ يقتضى الدخول فى حيز (لما) واتباعهم هذا ليس مترتباً على مجيء الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفيه أن ما علمت من قول السدى يفتح باب الظهور ، اللهم إلا أن يكون المبنى غيره ، وقيل : عطف على (أشربوا) وهو فى غاية البعد ، بل لا يقدم عليه من جرع جرعة من الانصاف ، والمراد - بالاتباع - التوغل والاقبال على الشيء بالكلية ، وقيل : الاقتداء ، و(ما) موصولة (وتتلوا) صلتها ، ومعناه تتبع أو تقرأ - وهو حكاية حال ماضية ، والأصل - تلت - وقول الكوفيين إن المعنى ما كانت (تتلوا) محمول على ذلك - لا أن كان هناك مقدرة - والمتبادر من الشياطين مردة الجن وهو قول الأكثرين ، وقيل : المراد بهم شياطين الانس ، وهو قول المتكلمين من المعتزلة . وقرأ الحسن . والضحاك - الشياطون - على حد ماوراه الأصمعى عن العرب - بستان فلان حوله بساتون - وهو من الشذوذ بمكان حتى قيل : إنه لحن ﴿ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ ﴾ متعلق بـ(تتلوا) وفى الكلام مضاف محذوف أى عهد ملكه وزمانه ، أو الملك مجاز عن العهد ، وعلى التقديرين (على) بمعنى - فى - كما أن - فى - بمعنى على فى قوله تعالى : (لأصلبكم فى جذوع النخل) وقد صرح فى التسهيل بمجيئها للظرفية ومثل له بهذه الآية لأن الملك

وكذا العهد لا يصلح كونه مقروءاً عليه، ومن الاصحاب من أنكر مجيء - على - بمعنى - في - وجعل هذا من تضمين تتلو معنى تتقول، أو الملك عبارة عن الكرسي لأنه كان من آلات ملكه، فالكلام على حد قرأت على المنبر، والمراد بما يتلونه السحر، فقد أخرج سفيان بن عيينة. وابن جرير. والحاكم، وصححه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «إن الشياطين كانوا يسترقون السمع من السماء، فاذا سمع أحدهم بكلمة كذب عليها ألف كذبة، فأشربتها قلوب الناس واتخذوها دواوين فأطلع الله تعالى على ذلك سليمان بن داود فأخذها وقذفها تحت الكرسي فلما مات سليمان قام شيطان بالطريق فقال: ألا أدلكم على كنز سليمان الذي لا كنز لأحد مثل كنزه الممنع؟ قالوا نعم فأخرجوه فاذا هو سحر فتناسختها الأمم فأنزل الله تعالى عذر سليمان فيما قالوا من السحر» وقيل: روى أن سليمان كان قد دفن كثيراً من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه خوفا على أنه إذا هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين إلى أن كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته واطلاع الناس على تلك الكتب أوهموهم أنها من علم سليمان، ولا يخفى ضعف هذه الرواية، وسليمان - كما في البحر - اسم أعجمي، وامتنع من الصرف للعلمية والعجمة، ونظيره من الأعجمية في أن آخره ألف ونون - هامان. وماهان. وشامان - وليس امتناعه من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون كعثمان لأن زيادتهما موقوفة على الاشتقاق والتصريف، وهما لا يدخلان الاسماء الأعجمية وكثير من الناس اليوم على خلافه ﴿ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ ﴾ اعتراض لتبرئة سليمان عليه السلام عما نسبوه إليه، فقد أخرج ابن جرير عن شهر بن حوشب قال: قال اليهود: انظروا إلى محمد يخلط الحق بالباطل يذكر سليمان مع الأنبياء، وإنما كان ساحراً يركب الريح، وعبر سبحانه عن السحر بالكفر بطريق الكناية رعاية لمناسبة (لكن) الاستدراكية في قوله تعالى:

﴿ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ ﴾ فان (كفروا) معها مستعمل في معناه الحقيقي وجملة يعلمون حال من الضمير، وقيل: من الشياطين، ورد بأن لكن لا تعمل في الحال، وأجيب بأن فيها رائحة الفعل وقيل: بدل من كفروا، وقيل استئناف والضمير - للشياطين - أو - للذين اتبعوا - و (السحر) في الأصل مصدر سحر يسحر بفتح العين فيهما إذا أبدى مايدق ويخفى وهو من المصادر الشاذة، ويستعمل بما لطف وخفي سببه، والمراد به أمر غريب يشبه الخارق - وليس به - إذ يجري فيه التعلم ويستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح، قولا كالرقى التي فيها ألفاظ الشرك ومدح الشيطان وتسخيره، وعملا كعبادة الكواكب، والتزام الجناية وسائر الفسوق، واعتقاداً كاستحسان مايوجب التقرب إليه ومحبته إياه وذلك لا يستتب إلا بمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس فان التناسب شرط التضام والتعاون فكما أن الملائكة لا تعاون إلا أخيار الناس المشبهين بهم في المواظبة على العبادة والتقرب إلى الله تعالى بالقول والفعل كذلك الشياطين لا تعاون إلا الاشرار المشبهين بهم في الخباثة والنجاسة قولا وفعلا واعتقاداً، وبهذا يتميز الساحر عن النبي والولي، فلا يرد ماقال المعتزلة: من أنه لو أمكن للانسان من جهة الشيطان ظهور الخوارق والاخبار عن المغيبات لاشتبه طريق النبوة بطريق السحر، وأما مايتعجب منه - كما يفعله أصحاب الحيل بمعونة الآلات المركبة على النسبة الهندسية تارة، وعلى صيرورة الخلاء ملاء أخرى، وبمعونة الادوية كالنارنجيات أو يريه صاحب خفة اليد - فتسميته سحراً على التجوز وهو مذموم أيضاً

عند البعض، وصرح النووى فى الروضة بحرمته، وفسره الجمهور بأنه خارق للعادة يظهر من نفس شريرة بمباشرة أعمال مخصوصة والجمهور على أن له حقيقة وأنه قد يبلغ الساحر إلى حيث يطير فى الهواء ويمشى على الماء ويقتل النفس ويقلب الانسان حماراً، والفاعل الحقيقى فى كل ذلك هو الله تعالى ولم تجر سنته بتمكين الساحر من فلق البحر وإحياء الموتى وإنطاق العجماء وغير ذلك من آيات الرسل عليهم السلام، والمعتزلة. وأبو جعفر الاستراباذى من أصحابنا على أنه لا حقيقة له وإنما هو تخييل، وأكفر المعتزلة من قال ببلوغ الساحر إلى حيث ما ذكرنا زعماً منهم أن بذلك انسداد طريق النبوة وليس كما زعموا على ما لا يخفى، ومن المحققين من فرق بين السحر والمعجزة باقتران المعجزة بالتحدى بخلافه فانه لا يمكن ظهوره على يد مدعى نبوة كاذبا كما جرت به عادة الله تعالى المستمرة صوناً لهذا المنصب الجليل عن أن يتسور حماه الكذابون. وقد شاع أن العمل به كفر حتى قال العلامة التفتازانى: لا يروى خلاف فى ذلك، وعده نوعا من الكبائر مغاير الاشراك لا ينافى ذلك لأن الكفر أعم والاشراك نوع منه، وفيه بحث: أما أولا فلأن الشيخ أبا منصور ذهب إلى أن القول بأن السحر كفر على الاطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فان كان فى ذلك رد ما لزم من شرط الايمان فهو كفر وإلا فلا، ولعل ما ذهب اليه العلامة مبنى على التفسير أولا فانه عليه مما لا يمترى فى كفر فاعله، وأما ثانيا فلأن المراد من الاشراك فيما عدا الكبائر مطلق الكفر وإلا تخرج أنواع الكفر منها، ثم السحر الذى هو كفر يقتل عليه الذكور لا الاناث وما ليس بكفر، وفيه إهلاك النفس ففيه حكم قطاع الطريق ويستوى فيه الذكور والاناث وتقبل توبته إذا تاب، ومن قال لا تقبل فقد غلط فان سحرة موسى قبلت توبتهم كذا فى المدارك، ولعله إلى الاصول أقرب، والمشهور عن أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه أن الساحر يقتل مطلقا إذا علم أنه ساحر ولا يقبل قوله أترك السحر وأتوب عنه فان أقر بأنى كنت أسحر مدة وقد تركت منذ زمان قبل منه ولم يقتل، واحتج بما روى أن جارية لحفصة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنها سحرتها فأخذوها فاعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها، وإنكار عثمان رضى الله تعالى عنه إنما كان لقتلها بغير إذنه. وبما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال: اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلوا ثلاث سواحر، والشافعية نظروا فى هذا الاحتجاج واعترضوا على القول بالقتل مطلقا بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يقتل اليهودى الذى سحره، فالمؤمن مثله لقوله عليه السلام: « لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين » وتحقيقه فى الفروع، واختلف فى تعليمه وتعلمه فقيل: كفر لهذه الآية إذ فيها ترتيب الحكم على الوصف المناسب وهو مشعر بالعلية، وأجيب بأنا لا نسلم أن فيها ذلك لأن المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر، وقيل: إنهما حرامان - وبه قطع الجمهور - وقيل: مكروهان - واليه ذهب البعض - وقيل: مباحان، والتعليم المساق للذم هنا محمول على التعليم للاغواء والاضلال، واليه مال الامام الرازى قائلا: اتفق المحققون على أن العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور لأن العلم لذاته شريف لعموم قوله تعالى: (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ولو لم يعلم السحر لما أمكن الفرق بينه وبين المعجزة والعلم بكون المعجز معجزاً واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضى أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجباً وما يكون واجباً كيف يكون حراما وقبيحا ونقل بعضهم وجوب تعلمه على المفتى حتى يعلم ما يقتل به وما لا يقتل به، فيفتى به فى وجوب القصاص انتهى. والحق عندى الحرمة تبعاً للجمهور إلا لداع شرعى، وفيما قاله رحمه الله تعالى نظر ﴿أما أولا﴾ فلأنا لا ندعى أنه قبيح لذاته، وإنما قبحه باعتبار ما يترتب عليه، فتحريمه

من باب سد الذرائع ـ وكم من أمر حرم لذلك ـ وفى الحديث «من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه»

﴿وأما ثانياً﴾ فلأن توقف الفرق بينه وبين المعجزة على العلم به ممنوع ، ألا ترى أن أكثر العلماء أو كلهم -إلا النادر- عرفوا الفرق بينهما ولم يعرفوا علم السحر - وكفى فارقاً بينهما ماتقدم،ولو كان تعلمه واجباً لذلك لرأيت أعلم الناس به الصدر الأول مع أنهم لم ينقل عنهم شيء من ذلك ، أفتراهم أخلوا بهذا الواجب وأتى به هذا القائل ، أو أنه أخل به كما أخلوا ﴿وأما ثالثاً﴾ فلأن مانقل عن بعضهم غير صحيح ، لأن إفتاء المفتى بوجوب القوَد أو عدمه لايستلزم معرفته علم السحر لأن صورة إفتائه - على ماذكره العلامة ابن حجر - إن شهد عدلان عرفا السحر وتابا منه أنه يقتل غالباً قتل الساحر . وإلا فلا - هذا وقد أطلق بعض العلماء (السحر) على المشى بين الناس بالنميمة لأن فيها قلب الصديق عدواً والعدو صديقاً ، كما أطلق على حسن التوسل باللفظ الرائق العذب لما فيه من الاستمالة ، ويسمى سحراً حلالا ، ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : «إن من البيان لسحراً» والقول بأنه مخرّج مخرج الذم للفصاحة والبلاغة بعيد - وإن ذهب إليه عامر الشعبى راوى الحديث - وظاهر قوله تعالى : (يعلمون) الخ أنهم يفهمونهم إياه بالاقراء والتعليم ، وقيل : يدلونهم على تلك الكتب ، فأطلق على تلك الدلالة تعليما إطلاقاً للسبب على المسبب ، وقيل : المعنى يوقرون فى قلوبهم أنها حق تضر وتنفع ، وأن سليمان عليه السلام إنما تم له ماتم بذلك -والاطلاق عليه هو الاطلاق- وقيل:(يعلمون) بمعنى(يعلمون) من الاعلام وهو الاخبار ، أى يخبرونهم بما أو بمن يتعلمون به أو منه (السحر) وقرأ نافع . وعاصم . وابن كثير . وأبو عمرو . (لكن) بالتشديد . وابن عامر . وحمزة . والكسائى - بالتخفيف وارتفاع مابعدها بالابتداء والخبر- وهل يجوز إعمالها إذا خففت؟ فيه خلاف ، والجمع على المنع - وهو الصحيح - وعن يونس . والأخفش الجواز ، والصحيح إنها بسيطة ﴿ومنهم﴾ من زعم أنها مركبة من (لا) النافية - وكاف الخطاب - (وأن) المؤكدة المحذوفة الهمزة للاستثقال ، وهو إلى الفساد أقرب ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ المراد الجنس ، وهو عطف على (السحر) وهما واحد إلا أنه نزّل تغاير المفهوم منزلة تغاير الذات كما فى قوله : ٭ إلى الملك القرم وابن الهمام ٭ البيت ، وفائدة العطف التنصيص بأنهم -يعلمون- ماهو جامع بين كونه سحراً وبين كونه منزلا (على الملكين) للابتلاء ، فيفيد ذمهم بارتكابهم النهى بوجهين ، وقد يراد بالموصول المعهود - وهو نوع آخر أقوى - فيكون من عطف الخاص على العام إشارة إلى كماله ، وقال مجاهد : هو دون (السحر) وهو - مايفرّق به بين المرء وزوجه - لاغير والمشهور الأول ، وجوّز العطف على (ماتتلوا) فكأنه قيل: اتبعوا السحر المدوّن فى الكتب وغيره ، وهذان الملكان أنزلا لتعليم (السحر) ابتلاء من الله تعالى للناس ، فمن تعلم وعمل به كفر ، ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان ، ولله تعالى أن يمتحن عباده بماشاء كما امتحن قوم طالوت بالنهر ، وتمييزاً بينه وبين المعجزة حيث أنه كثر فى ذلك الزمان ، وأظهر السحرة أموراً غريبة وقع الشك بها فى النبوّة ، فبعث الله تعالى الملكين لتعليم أبواب السحر حتى يزيلا الشبه ويميطا الأذى عن الطريق ، قيل : كان ذلك فى زمن إدريس عليه السلام ، وأما ماروى أن الملائكة تعجبت من بنى آدم فى مخالفتهم ماأمر الله تعالى به ، وقالوا له تعالى: لو كنا مكانهم ماعصيناك ، فقال : اختاروا ملكين منكم ، فاختاروهما ، فهبطا إلى الأرض ومثلا بشرين ، وألقى الله تعالى عليهما الشبق ، وحكما بين الناس ، فافتتنا بامرأة يقال لها زهرة ، فطلباها وامتنعت إلا أن يعبدا صنما ، أو يشربا خمراً ، أو يقتلا

نفساً ففعلا ، ثم تعلمت منهما ما صعدت به إلى السماء ، فصعدت ومسخت هذا ـ النجم ـ وأرادا العروج فلم يمكنهما نخيرا بين عذاب الدنيا والآخرة ـ فاختارا عذاب الدنيا ـ فهما الآن يعذبان فيها ، إلى غير ذلك من الآثار التى بلغت طرقها نيفاً وعشرين ، فقد أنكره جماعة منهم القاضى عياض ، وذكر أن ماذكره أهل الأخبار ونقله المفسرون فى قصة هاروت وماروت لم يرد منه شىء ـ لا سقيم ولا صحيح ـ عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ـ وليس هو شيئاً يؤخذ بالقياس ـ وذكر فى البحر أن جميع ذلك لا يصح منه شىء ، ولم يصح أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يلعن الزهرة ، ولا ابن عمر رضى الله تعالى عنهما خلافاً لمن رواه ، وقال الامام الرازى بعد أن ذكر الرواية فى ذلك إن هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة ، ونص الشهاب العراقى . على أن من اعتقد فى هاروت وماروت أنهما ملكان يعذبان على خطيئتهما مع الزهرة فهو كافر بالله تعالى العظيم ، فان الملائكة معصومون (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ۞ لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون۞ يسبحون الليل والنهار لا يفترون) والزهرة كانت يوم خلق الله تعالى السموات والأرض، والقول بأنها تمثلت لهما فكان ما كان وردت إلى مكانها غير معقول ولا مقبول . واعترض الامام السيوطى على من أنكر القصة بأن الامام أحمد . وابن حبان . والبيهقى . وغيرهم رووها مرفوعة وموقوفة على علىّ . وابن عباس . وابن عمر . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم بأسانيد عديدة صحيحة يكاد الواقف عليها يقطع بصحتها لكثرتها وقوة مخرجيها ، وذهب بعض المحققين أن ماروى مروى حكاية لما قاله اليهود ـ وهو باطل فى نفسه ـ وبطلانه فى نفسه لا ينافى صحة الرواية، ولا يرد ماقاله الامام السيوطى عليه ، إنما يرد على المنكرين بالكلية ، ولعل ذلك من باب الرموز والاشارات، فيراد من الملكين العقل النظرى والعقل العملى اللذان هما من عالم القدس ، ومن المرأة المسماة بالزهرة ـ النفس الناطقة ـ ومن تعرضهما لها تعليمهما لها ما يسعدها ، ومن حملها إياهما على المعاصى تحريضها إياهما بحكم الطبيعة المزاجية إلى الميل إلى السفليات المدنسة لجوهريهما ، ومن صعودها إلى السماء بما تعلمت منهما عروجها إلى الملأ الأعلى ومخالطتها مع القدسيين بسبب انتصاحها لنصحهما ، ومن بقائهما معذبين بقاؤهما مشغولين بتدبير الجسد وحرمانهما عن العروج إلى سماء الحضرة ، لأن طائر العقل لا يحوم حول حماها . ومن الأكابر من قال فى حل هذا الرمز : إن الروح والعقل اللذين هما من عالم المجردات قد نزلا من سماء التجرد إلى أرض التعلق ، فعشقا البدن الذى هو كالزهرة فى غاية الحسن والجمال لتوقف كمالها عليه ، فاكتسبا بتوسطه المعاصى والشرك وتحصيل اللذات الحسية الدنية ، ثم صعد إلى السماء بأن وصل بحسن تدبيرهما إلى الكمال اللائق به ، ثم مسخ بأن انقطع التعلق وتفرقت العناصر ، وهما بقيا معذبين بعذاب الحرمان عن الاتصال بعالم القدس متألمين بالآلام الروحانية منكوسى الحال حيث غلب التعلق على التجرد وانعكس القرب بالبعد ، وقيل : المقصود من ذلك الاشارة إلى أن من كان ملكا إن اتبع الشهوة هبط عن درجة الملائكة إلى درجة البهيمة ، ومن كان امرأة ذات شهوة إذا كسرت شهوتها ، وغلبت عليها صعدت إلى درج الملك واتصلت إلى سماء المنازل والمراتب ، وكتب بعضهم لحله

مل وأيم الله نفسى نفسى	وطال فى مكث حياتى حبسى
أصبح فى مضاجعى وأمسى	أمسى كيومى وكيومى أمسى
ياحبذا يوم نزولى رمسى	مبدأ سعدى وانتهاء نحسى
وكل جنس لاحق بالجنس	من جوهر يرقى بدار الأنس

وعرض يبقى بدار الحس

هذا ومن قال: بصحة هذه القصة فى نفس الأمر وحملها على ظاهرها فقد ركب شططاً، وقال: غاطاً، وفتح باباً من السحر يضحك الموتى، ويبكى الأحياء، وينكس راية الاسلام، ويرفع رءوس الكفرة الطغام كما لا يخفى ذلك على المنصفين من العلماء المحققين، وقرأ ابن عباس. والحسن. وأبو الاسود. والضحاك - الملكين - بكسر اللام، وحمل بعضهم قراءة الفتح على ذلك فقال هما رجلان إلا أنهما سميا ملكين باعتبار صلاحهما، ويؤيده ما قيل: إنهما داود وسليمان، ويرده قول الحسن: إنهما علجان كانا ببابل العراق، وبعضهم يقول: إنهما من الملائكة ظهرا فى صورة الملوك - وفيه حمل الكسر على الفتح على عكس ما تقدم. والانزال - إما على ظاهره أو بمعنى القذف فى قلوبهما ﴿ بِبَابِلَ ﴾ الباء بمعنى فى وهى متعلقة - بأنزل - أو بمحذوف وقع حالا من (الملكين) أو من الضمير فى (أنزل) وهى كما قال ابن عباس. وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما : بلد فى سواد الكوفة، وقيل: بابل العراق، وقال قتادة: هى من نصيبين إلى رأس العين، وقيل: جبل دماوند، وقيل: بلد بالمغرب - والمشهور اليوم الثانى - وعند البعض هو الأول، قيل وسميت بابل لتبلبل الألسنة فيها عند سقوط صرح نمرود، وأخرج الدينورى فى المجالسة. وابن عساكر من طريق نعيم بن سالم - وهو متهم - عن أنس بن مالك قال: لما حشر الله تعالى الخلائق إلى بابل بعث اليهم ريحا شرقية وغربية وقبلية وبحرية فجمعتهم إلى بابل فاجتمعوا يومئذ ينظرون لما حشروا له إذ نادى مناد من جعل المغرب عن يمينه والمشرق عن يساره واقتصد إلى البيت الحرام بوجهه فله كلام أهل السماء فقام يعرب ابن قحطان فقيل له: يا يعرب بن قحطان بن هود أنت هو فكان أول من تكلم بالعربية فلم يزل المنادى ينادى من فعل كذا وكذا فله كذا وكذا حتى افترقوا على اثنين وسبعين لسانا وانقطع الصوت وتبلبلت الألسن فسميت بابل وكان اللسان يومئذ بابلياً، وعندى فى القولين تردد بل عدم قبول، والذى أميل إليه أن بابل اسم أعجمى كما نص عليه أبو حيان لا عربى كما يشير اليه كلام الاخفش، وأنه فى الأصل اسم للنهر الكبير فى بعض اللغات الاعجمية القديمة وقد أطلق على تلك الأرض لقرب الفرات منها، ولعل ذلك من قبيل تسمية بغداد دار السلام بناء على أن السلام اسم لدجلة، وقد رأيت لذلك تفصيلا لا أدريه اليوم فى أى كتاب، وأظنه قريبا مما ذكرته فليحفظ، ومنع بعضهم الصلاة بأرض بابل احتجاجا بما أخرج أبو داود. وابن أبى حاتم. والبيهقى فى سننه عن علىّ كرم الله تعالى وجهه أن حبيبى ﷺ نهانى أن أصلى بأرض بابل فانها ملعونة، وقال الخطابى: فى إسناد هذا الحديث مقال، ولا أعلم أحداً من العلماء حرم الصلاة بها، ويشبه إن ثبت الحديث أن يكون نهاه عن أن يتخذها وطنا ومقاما فاذا أقام بها كانت صلاته فيها وهذا من باب التعليق فى علم البيان، أو لعل النهى له خاصة ألا ترى قال: نهانى، ومثله حديث آخر نهانى أقرأ ساجداً أو راكعا ولا أقول نهاكم، وكان ذلك إنذاراً منه بما لقى من المحنة فى تلك الناحية

﴿ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ ﴾ عطف بيان - للملكين - وهما اسمان أعجميان لهما منعا من الصرف للعلمية والعجمة وقيل: عربيان من الهرت والمرت بمعنى الكسر؛ وكان اسمهما قبل عزا وعزايا فلما قارفا الذنب سميا بذلك؛ ويشكل عليه منعهما من الصرف، وليس إلا العلمية، وتكلف له بعضهم بأنه يحتمل أن يقال: إنهما معدولان من الهارت والمارت، وانحصار العدل فى الأوزان المحفوظة غير مسلم، وهو كما ترى، وقرأ الحسن. والزهرى برفعهما على أن التقدير هما هاروت وماروت، ومما يقضى منه العجب ما قاله الامام القرطبى: إن هاروت وماروت

بدل من الشياطين على قراءة التشديد، و (ما) فى (وما أنزل) نافية، والمراد من الملكين جبرائيل وميكائيل لأن اليهود زعموا أن الله تعالى أنزلهما بالسحر، وفى الكلام تقديم وتأخير، والتقدير (وما كفر سليمان) (وما أنزل على الملكين) (ولكن الشياطين) (هاروت وماروت) (كفروا يعلمون الناس السحر) (ببابل) وعليه فالبدل إما بدل بعض من كل، ونص عليهما بالذكر لتمردهما، ولكونهما رأساً فى التعليم، أو بدل كل من كل إما بناء على أن الجمع يطلق على الاثنين أو على أنهما عبارتان عن قبيلتين من الشياطين لم يكن غيرهما بهذه الصفة، وأعجب من قوله هذا قوله: وهذا أولى ما حملت عليه الآية من التأويل وأصح ما قيل فيها، ولا تلتفت إلى ما سواه، ولا يخفى لدى كل منصف أنه لا ينبغى لمؤمن حمل كلام الله تعالى - وهو فى أعلى مراتب البلاغة والفصاحة - على ما هو أدنى من ذلك وما هو إلا مسخ لكتاب الله تعالى عز شأنه وإهباط له عن شأواه ومفاسد قلة البضاعة لا تحصى، وقيل: إنهما بدل من الناس أى (يعلمون الناس) خصوصاً (هاروت وماروت) والنفى هو النفى *

﴿ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ أى ما يعلم الملكان أحداً حتى ينصحاه ويقولا له إنما نحن ابتلاء من الله عز وجل فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى ثبت على الايمان (فلا تكفر) باعتقاده وجواز العمل به، وقيل: فلا تتعلم معتقداً إنه حق حتى تكفر، وهو مبنى - على رأى الاعتزال - من أن السحر تمويه وتخييل، ومن اعتقد حقيته يكفر، و (من) مزيدة فى المفعول به لافادة تأكيد الاستغراق، وإفراد - الفتنة - مع تعدد المخبر عنه لكونها مصدراً، والحمل مواطأة للمبالغة، والقصر لبيان أنه ليس لهما فيما يتعاطيانه شأن سواها لينصرف الناس عن تعلمه، و (حتى) للغاية، وقيل: بمعنى إلا، والجملة فى محل النصب على الحالية من ضمير (يعلمون) والظاهر أن القول مرة واحدة والقول: بأنه ثلاث. أو سبع. أو تسع لا ثبت له، واختلف فى كيفية تلقى ذلك العلم منهما فقال مجاهد إنهما لا يصل اليهما أحد من الناس وإنما يختلف اليهما شيطانان فى كل سنة اختلافة واحدة فيتعلمان منهما، وقيل وهو الظاهر: إنهما كانا يباشران التعليم بأنفسهما فى وقت من الأوقات، والاقرب أنهما ليسا إذ ذاك على الصورة الملكية، وأما ما أخرجه ابن جرير. وابن أبى حاتم. والحاكم وصححه. والبيهقى فى سننه عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت: قدمت على امرأة من أهل دومة الجندل تبتغى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد موته تسأله عن شىء دخلت فيه من أمر السحر ولم تعمل به قالت: كان لى زوج غاب عنى فدخلت على عجوز فشكوت إليها فقالت: إن فعلت ما آمرك أجعله يأتيك فلما كان الليل جاءتنى بكلبين أسودين فركبت أحدهما وركبت الآخر فلم يكن كشىء حتى وقفنا ببابل، فاذا أنا برجلين معلقين بأرجلهما، فقالا: ما جاء بك؟ فقلت: أتعلم السحر، فقالا: إنما نحن فتنة فلا تكفرى وارجعى، فأبيت وقلت: لا، قالا: فاذهبى إلى ذلك التنور فبولى به، إلى أن قالت: فذهبت فبلت فيه، فرأيت فارساً مقنعاً بحديد خرج منى حتى ذهب إلى السماء وغاب عنى حتى ما أراه، فجئتهما وذكرت لهما، فقالا: صدقت، ذلك إيمانك خرج منك، اذهبى فلن تريدى شيئاً إلا كان - الخبر بطوله - فهو ونظائره - مما ذكره المفسرون من القصص فى هذا الباب - مما لا يعول عليه ذوو الألباب، والاقدام على تكذيب مثل هذه الامرأة الدوجندية أولى من اتهام العقل فى قبول هذه الحكاية التى لم يصح فيها شىء عن رسول رب البرية صلى الله تعالى عليه وسلم، ويا ليت كتب الاسلام لم تشتمل على هذه الخرافات التى لا يصدقها العاقل ولو كانت أضغاث أحلام، واستدل بالآية من جوز تعلم السحر، ووجهه أن فيها دلالة على وقوع التعليم من الملائكة مع عصمتهم، والتعلم مطاوع له، بل هما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كالايجاب

والوجوب ، ولايخفى أنه لادليل فيها على الجواز مطلقا لأن ذلك التعليم كان للابتلاء والتمييز كما قدمنا ، وقد ذكر القائلون بالتحريم: إن تعلم السحر إذا فرض فشوه فى صقع ، وأريد تبيين فساده لهم ليرجعوا إلى الحق غير حرام كما لايحرم تعلم الفلسفة للمنصوب للذب عن الدين برد الشبه - وإن كان أغلب أحواله التحريم - وهذا لاينافى إطلاق القول به، ومن قال: إن هاروت وماروت من الشياطين قال: إن معنى الآية مايعلمان السحر أحداً حتى ينصحاه ويقولا إنا مفتونان باعتقاد جوازه والعمل به فلا تكن مثلنا فى ذلك فتكفر، وحينئذ لااستدلال أصلا، وماذكرنا أن القول على سبيل النصح فى هذا الوجه هو الظاهر، وحكى المهدوى أنه على سبيل الاستهزاء لاالنصيحة وهو الانسب بحال الشياطين، وقرأ طلحة بن مصرف - يعلمان - بالتخفيف من الاعلام وعليها حمل بعضهم قراءة التشديد، وقرأ أبى باظهار الفاعل ﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا ﴾ عطف على الجملة المنفية لانها فى قوة المثبتة كأنه قال: يعلمانهم بعد ذلك القول فيتعلمون، وليس عطفا على المنفى بدون هذا الاعتبار كما توهمه أبو على من كلام الزجاج، وعطفه بعضهم على (يعلمان) محذوفا، وبعضهم على (يأتون) كذلك، والضمير المرفوع لما دل عليه (أحد) وهو الناس أو - لاحد - حملا له على المعنى كما فى قوله تعالى: (فما منكم من أحد عنه حاجزين) وحكى المهدوى جواز العطف على (يعلمون الناس) فمرجع الضمير حينئذ ظاهر ، وقيل: فى الكلام مبتدأ محذوف أى فهم يتعلمون فتكون جملة ابتدائية معطوفة على ماقبلها من عطف الاسمية على الفعلية - ونسب ذلك إلى سيبويه - وليس بالجيد، وضمير (منهما) عائد على الملكين ، و(من الناس) من جعله عائداً إلى السحر والكفر أو الفتنة والسحر، وعطف (يتعلمون) على (يعلمون) وحمل مايعلمان على النفى، و(حتى يقولا) على التأكيد له أى لايعلمان السحر لاحد بل ينهيانه (حتى يقولا) الخ فهو كقولك: ماأمرته بكذا حتى قلت له إن فعلت نالك كذا وكذا، وجعل - ماأنزل - أيضاً نفيا معطوفا على - ما كفر - وهو كما ترى ﴿ مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ﴾ أى الذى أو شيئا يفرقون به وهو السحر المزيل بطريق السببية الألفة والمحبة بين الزوجين الموقع للبغضاء والشحناء الموجبتين للتفرق بينهما ؛ وقيل : المراد (مايفرق) لكونه كفراً لأنه إذا تعلم كفر فبانت زوجته أو إذا تعلم عمل فتراه الناس فيعتقدون أنه حق فيكفرون فتبين أزواجهم ، و - المرء - الرجل ، والافصح فتح الميم مطلقا ، وحكى الضم مطلقا ، وحكى الاتباع لحركة الاعراب ، ومؤنثه المرأة ، وقد جاء جمعه بالواو والنون فقالوا : المرءون، والزوج امرأة الرجل، وقيل: المراد به هنا القريب والاخ الملائم، ومنه (من كل زوج بهيج) و(احشروا الذين ظلموا وأزواجهم) وقرأ الحسن. والزهرى. وقتادة المر بغير همز مخففا ، وابن أبى اسحق - المرء - بضم الميم مع الهمز، والاشهب بالكسر والهمز، ورويت عن الحسن، وقرأ الزهرى أيضاً - المر - بالفتح وإسقاط الهمزة وتشديد الراء ﴿ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ ﴾ الضمير للسحرة الذين عاد اليهم ضمير (فيتعلمون) وقيل: لليهود الذين عاد اليهم ضمير (واتبعوا) وقيل - للشياطين - وضمير به عائد لما، و(من) زائدة لاستغراق النفى كأنه قيل : ومايضرون به أحداً ، وقرأ الاعمش - بضارى - بحذف النون، وخرج على أنها حذفت تخفيفاً وإن كان اسم الفاعل ليس صلة - لأل - فقد نص ابن مالك على عدم الاشتراط لقوله :

ولسنا إذا تأتون سلمى بمدعى   لكم غير أنا أن نسالم نسالم

وقولهم : قطاقطا بيضك ثنتا وبيضى مائتا ، وقيل : إنها حذفت للاضافة إلى محذوف مقدر لفظا على حد قوله : ياتيم تيم عدى فى أحد الوجوه، وقيل : للاضافة إلى (أحد) على جعل الجار جزأ منه والفصل بالظرف

مسموع كما فى قـــوله :

هما أخوا فى الحرب من لا أخاله   وإن خاف يوماً كبوة فدعاهما

واختار ذلك الزمخشرى، وفيه أن جعل الجار جزءاً من المجرور ليس بشىء لأنه مؤثر فيه، وجزء الشىء لا يؤثر فيه، وأيضاً الفصل بين المتضايفين بالظرف وإن سمع من ضرائر الشعر كما صرح به أبو حيان ولظن تعين هذا مخرجاً قال ابن جنى : إن هذه القراءة أبعد الشواذ ﴿ إلَّا باذْن اللَّه ﴾ استثناء مفرغ من الأحوال والباء متعلقة بمحذوف وقع حالا من ضمير ـ ضارين ـ أو من مفعوله المعتمد على النفى أو الضمير المجرور فى (به) أو المصدر المفهوم من الوصف، والمراد من الاذن هنا التخلية بين المسحور وضرر السحر ـ قاله الحسن ـ وفيه دليل على أن فيه ضرراً مودعا إذا شاء الله تعالى حال بينه وبينه، وإذا شاء خلاه وماأودعه فيه، وهذا مذهب السلف فى سائر الأسباب والمسببات، وقيل : الاذن بمعنى الأمر ويتجوز به عن التكوين بعلاقة ترتب الوجود على كل منهما فى الجملة، والقرينة عدم كون القبائح مأموراً بها ففيه نفى كون الاسباب مؤثرة بنفسها بل بجعله إياها أسباباً إما عادية أو حقيقية، وقيل: إنه هنا بمعنى العلم، وليس فيه إشارة إلى نفى التأثير بالذات كالوجهين الأولين

﴿ وَيَتَعَلَّمُونَ مَايَضُرُّهُمْ ﴾ لأنهم يقصدون به العمل قصداً جازماً وقصد المعصية كذلك معصية أو لأن العلم يدعو إلى العمل ويجر إليه لاسيما عمل الشر الذى هو هوى النفس، فصيغة المضارع للحال على الاول وللاستقبال على الثانى ﴿ وَلَا يَنفَعُهُمْ ﴾ عطف على ماقبله للايذان بأنه شر بحت وضرر محض لا كبعض المضار المشوبة بنفع وضرر لأنهم لا يقصدون به التخلص عن الاغترار بأكاذيب السحرة ولا إماطة الأذى عن الطريق حتى يكون فيه نفع فى الجملة، وفى الاتيان بـ (لا) إشارة إلى أنه غير نافع فى الدارين لأنه لا تعلق له بانتظام المعاش ولا المعاد وفى الحكم بأنه ضار غير نافع تحذير بليغ ـ لمن ألقى السمع وهو شهيد ـ عن تعاطيه وتحريض على التحرز عنه، وجوز بعضهم أن يكون (لا ينفعهم) على إضمار هو فيكون فى موضع رفع وتكون الواو للحال، ولا يخفى ضعفه ﴿ وَلَقَدْ عَلِمُواْ ﴾ متعلق بقوله تعالى: (ولما جاءهم) الخ، وقصة السحر مستطردة فى البين فالضمير لأولئك اليهود، وقيل : الضمير لليهود الذين كانوا على عهد سليمان عليه السلام، وقيل: للملكين لأنهما كانا يقولان (فلا تكفر) وأتى بضمير الجمع على قول من يرى ذلك ﴿ لَمَنِ اشْتَرَيهُ ﴾ أى استبدل ماتتلوا الشياطين بكتاب الله، واللام للابتداء وتدخل على المبتدأ، وعلى المضارع ودخولها على الماضى مع قد كثير وبدونه ممتنع، وعلى خبر المبتدا إذا تقدم عليه، وعلى معمول الخبر إذا وقع موقع المبتدا ؛ والكوفيون يجعلونها فى الجميع جواب القسم المقدر وليس فى الوجود عندهم لام ابتداء كما يشير إليه كلام الرضى، وقد علقت هنا ـ علم ـ عن العمل سواء كانت متعدية لمفعول أو مفعولين ـ فمن ـ موصولة مبتدأ و (اشتراه) صلتها وقوله تعالى :

﴿ مَالَهُ فِى الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ﴾ جملة ابتدائية خبرها، و ـ من ـ مزيدة فى المبتدا، و (فى الآخرة) متعلق بما تعلق به الخبر أو حال من الضمير فيه أو من مرجعه، و ـ الخلاق ـ النصيب ـ قاله مجاهد ـ أو القوام ـ قاله ابن عباس ـ رضى الله تعالى عنهما ؛ أو القدر ـ قاله قتادة ـ ومنه قوله :

فمالك بيت لدى الشامخات   ومالك فى غالب من (خلاق)

قال الزجاج : وأكثر مايستعمل فى الخير ، ويكون للشر على قلة،وذهب أبو البقاء تبعاً للفراء إلى أن اللام موطئة للقسم،و(من) شرطية مبتدأو(اشتراه) خبرها و(ماله) الخ جواب القسم،وجواب الشرط محذوف دل هو عليه لأنه إذا اجتمع قسم وشرط يجاب سابقهما غالباً،وفيه مافيه لانه نقل عن الزجاج رد من قال بشرطية (من) هنا بأنه ليس موضع شرط ، ووجهه أبو حيان بأن الفعل ماض لفظاً ومعنى لأن الاشتراء قد وقع فجعله شرطاً لا يصح لان فعل الشرط إذا كان ماضياً لفظا فلابد أن يكون مستقبلا معنى،وقد ذكر الرضى فى ـ لزيد قائم ـ أن الأولى كون اللام فيه لام الابتداء مفيدة للتأكيد ولا يقدر القسم كما فعله الكوفية لان الأصل عدم التقدير،والتأكيد المطلوب من القسم حاصل من اللام ، والقول بأن اللام تأكيد للاولى أو زائدة مما لا يكاد يصح، أما الأول فلأن بناء الكلمة إذا كان على حرف واحد لا يكرر وحده بل مع عماده إلا فى ضرورة الشعر على ما ارتضاه الرضى ، وأما الثانى فلأن المعهود زيادة اللام الجارة وهى مكسورة فى الاسم الظاهر *

﴿ وَلَبِئْسَ مَاشَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ ﴾ اللام فيه لام ابتداء أيضا،والمشهور إنها جواب القسم،والجملة معطوفة على القسمية الأولى،و(ما) نكرة مميزة للضمير المبهم فى ـ بئس ـ والمخصوص بالذم محذوف،و(شروا) يحتمل المعنيين والظاهر هو الظاهر ـ أى والله لبئس شيئا شروا به حظوظ أنفسهم ـ اى باعوها أوشروها فى زعمهم ذلك الشراء ، وفى البحر بئسما باعوا أنفسهم السحر أو الكفر ﴿ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ١٠٣ ﴾ أى مذمومية الشراء المذكور لامتنعوا عنه، ولا تنافى بين إثبات العلم لهم أولا ونفيه عنهم ثانيا إما لأن المثبت لهم هو العقل الغريزى والمنفى عنهم هو الكسب الذى هو من جملة التكليف،أو لأن الأول هو العلم بالجملة والثانى هو العلم بالتفصيل،فقد يعلم الانسان مثلا قبح الشيء ثم لا يعلم أن فعله قبيح فكأنهم علموا أن شراء النفس بالسحر مذموم لكن لم يتفكروا فى أن مايفعلونه هو من جملة ذلك القبيح أو لانهم علموا العقاب ولم يعلموا حقيقته وشدته،وإما لان الكلام مخرج على تنزيل العالم بالشيء منزلة الجاهل ووجود الشيء منزلة عدمه لعدم ثمرته حيث أنهم لم يعملوا بعلمهم، أو على تنزيل العالم بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل بناء على أن قوله تعالى (لوكانوا يعلمون) معناه لو كان لهم علم بذلك الشراء لامتنعوا منه أى ليس لهم علم فلا يمتنعون،وهذا هو الخبر الملقى اليهم،واعتراض العلامة بأن هذا الخبر لو فرض كونه ملقى اليهم فلا معنى لكونهم عالمين بمضمونه كيف وقد تحقق فى (ولقد علموا) نقيضه وهو أن لهم علما به وبعد اللتيا والتى لامعنى لتنزيلهم منزلة الجاهل بأن ليس لهم علم بأن من اشتراه ـ ماله فى الآخرة من خلاق ـ بل إن كان فلا بد أن ينزلوا منزلة الجاهل بأن لهم علما بذلك يجاب عنه : أما أولا فبأن الخطاب صريحا للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وتعريضا لهم ولذا أكد ، وأما ثانيا فبأن المستفاد من (ولقد علموا) ثبوت العلم لهم حقيقة والمستفاد من الخبر الملقى لهم نفى العلم عنهم تنزيلا ولا منافاة بينهما ، وأما ثالثا فبأن العالم إذا عمل بخلاف علمه كان عالما بأنه بمنزلة الجاهل فى عدم ترتب ثمرة علمه،ومقتضى هذا العلم أن يمتنع عن ذلك العمل ففيما نحن فيه كانوا عالمين فيه بأن ليس لهم علم وأنهم بمنزلة الجاهل فى ذلك الشراء ، ومقتضى هذا العلم أن يمتنعوا عنه و إذا لم يمتنعوا كانوا بمنزلة الجاهل فى عدم جريهم على مقتضى هذا العلم فألقى الخبر إليهم بأن ليس لهم علم مع علمهم به كذا قيل، ولا يخفى مافيه من شدة التكلف،وأجاب بعضهم عما يتراءى من التنافى بأن مفعول (يعلمون) مادل عليه (لبئسما شروا) الخ أعنى مذمومية الشراء،ومفعول (علموا) أنه لا نصيب لهم

فى الآخرة ، والعلم بأنه لانصيب لهم فى الآخرة لا ينافى نفى العلم بمذمومية الشراء بأن يعتقدوا إباحته - فلاحاجة حينئذ إلى جميع ماسبق - وفيه أن العلم بكون الشراء المذكور موجباً للحرمان فى الآخرة بدون العلم بكونه مذموماً غاية المذمومية - مما لايكاد يعقل عند أرباب العقول - والقول بأن مفعول (علموا) محذوف ، أى لقد علموا أنه يضرهم ولا ينفعهم ، و (لمن اشتراه) مرتبط بأول القصة ، وضمير (لبئسما شروا) (لمن اشتراه) ركيك جداً ، و (بئسما) يشترى ، ودفع التنافى بأنه أثبت ﴿أولا﴾ العلم بسوء ماشروه بالكتاب بحسب الآخرة ، ثم ذم بالسوء مطلقاً فى الدين والدنيا ، لأن (بئس) للذم العام ، فالمنفى - العلم بالسوء المطلق - يعنى (لو كانوا يعلمون) ضرره فى الدين والدنيا لامتنعوا ، إنما غرهم توهم النفع العاجل ، أو بأن المثبت أولا العلم بأن (ماشروه) مالهم فى الآخرة نصيب منه ، لا أنهم (شروا) أنفسهم به وأخرجوها من أيديهم بالكلية ، بل كانوا يظنون أن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم فى الآخرة والعلم المنفى هو هذا العلم لايخفى مافيه ﴿أما أولا﴾ فلأن عموم الذم فى (بئس) وإن قيل به لكنه بالنسبة إلى إفراد الفاعل فى نفسها من دون تعرض للأزمنة والأمكنة - والتزام ذلك لايخلو عن كدر - ﴿وأما ثانياً﴾ فلأن تخصيص النصيب - بمنه - مع كونه نكرة مقرونة (بمن) فى سياق النفى المساق للتهويل مما لايدعو إليه إلا ضيق العطن ، والجواب - بارجاع ضمير (علموا) (للناس) أو (الشياطين) و (اشتروا) لليهود - ارتكاب للتفكيك من غير ضرورة تدعو إليه ، ولاقرينة واضحة تدل عليه ، وبعد كل حساب - الأولى عندى فى الجواب - كون الكلام مخرجاً على التنزيل ، ولاريب فى كثرة وجود ذلك فى الكتاب الجليل ، والأجوبة التى ذكرت من قبل - مع جريان الكلام فيها على مقتضى الظاهر - لاتخلو فى الباطن عن شىء فتدبر *

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ﴾ أى بالرسول ، أو بما أنزل إليه من الآيات ، أو بالتوراة ﴿وَاتَّقَوْاْ﴾ أى المعاصى التى حكيت عنهم ﴿لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ جواب (لو) الشرطية ، وأصله - لأثيبوا مثوبة من عند الله خيراً مما شروا به أنفسهم - فحذف الفعل ، وغير السبك إلى ما ترى ليتوسل بذلك مع معونة المقام إلى الاشارة إلى ثبات المثوبة ، وثبات نسبة الخيرية إليها مع الجزم بخيريتها لأن الجملة إذا أفادت ثبات المثوبة كان الحكم بمنزلة التعليق بالمشتق ، كأنه قيل : (لمثوبة) دائمة (خير) لدوامها وثباتها ، وحذف المفضل عليه إجلالا للمفضل من أن ينسب إليه ، ولم يقل : لمثوبة الله ، مع أنه أخصر ليشعر التنكير بالتقليل ، فيفيد أن شيئاً قليلا من ثواب الله تعالى فى الآخرة الدائمة خير من ثواب كثير فى الدنيا الفانية ، فكيف وثواب الله تعالى كثير دائم ، وفيه من الترغيب والترهيب المناسبين للمقام مالايخفى ، وبيان الأصل لحل إشكالان ﴿لفظى﴾ وهو أن جواب (لو) إنما يكون فعلية ماضوية ﴿ومعنوى﴾ وهو أن خيرية - المثوبة - ثابتة لاتعلق لها بايمانهم وعدمه ، ولهذين الاشكالين قال الأخفش واختاره جمع : لسلامته من وقوع الجملة الابتدائية فى الظاهر جواباً (للو) ولم يعهد ذلك فى لسان العرب - كما فى البحر - أن - اللام - جواب قسم محذوف والتقدير - ولو أنهم آمنوا واتقوا لكان خيراً لهم ولمثوبة عند الله خير - وبعضهم التزم التمنى - ولكن من جهة العباد لامن جهته تعالى - خلافاً لمن اعتزل دفعاً لهما إذ لاجواب لها حينئذ ، ويكون الكلام مستأنفاً ، كأنه لما تمنى لهم ذلك قيل : ماهذا التحسر والتمنى ؟ فأجيب بأن هؤلاء المبتذلين حرموا ماشىء قليل منه خير من الدنيا ومافيها ، وفى ذلك تحريض وحث على الايمان ، وذهب أبو حيان إلى أن (خير) هنا للتفضيل لا للأفضلية على حد * فخيركما لشركما فداء * والمثوبة مفعلة - بضم العين - من الثواب ، فنقلت

ـ الضمة ـ إلى ماقبلها ، فهو مصدر ميمى ، وقيل: مفعولة وأصلها (مثووبة) فنقلت ـ ضمة الواو ـ إلى ماقبلها ، وحذفت لالتقاء الساكنين ، فهى من المصادر التى جاءت على مفعولة كمصدوقة ـ كما نقله الواحدى ـ ويقال : (مثوبة) ـ بسكون الثاء وفتح الواو ـ وكان من حقها أن تعل ، فيقال : مثابة ـ كمقامة ـ إلا أنهم صححوها كما صححوا فى الأعلام مكوزة وبها قرأ قتادة. وأبو السماك ، والمراد بها الجزاء والأجر ، وسمى بذلك لأن المحسن يثوب إليه، والقول بأن المراد بها الرجعة إليه تعالى بعيد ﴿لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ المفعول محذوف بقرينة السابق ، أى إن ثواب الله تعالى (خير) وكلمة (لو) إما للشرط ، والجزاء محذوف أى (آمنوا) وإما للتمنى ولا حذف ، ونفى العلم على التقديرين بنفى ثمرته الذى هو العمل ، أو لترك التدبر ، هذا ﴿ومن باب الاشارة فى الآيات﴾ (واتبعوا) أى اليهود وهى القوى الروحانية (ماتتلوا الشياطين) وهم من الانس المتمردون الأشرار ، ومن الجن الأوهام والتخيلات المحجوبة عن نور الروح المتمردة عن طاعة القلب العاصية لأمر العقل والشرع، والنفوس الأرضية المظلمة القوية على عهد (ملك سليمان) الروح الذى هو خليفة الله تعالى فى أرضه (وما كفر سليمان) بملاحظة السوى واتباع الهوى ، وإسناد التأثير إلى الأغيار (ولكن الشياطين كفروا) وستروا مؤثرية الله تعالى وظهوره الذى محا ظلمة العدم * (يعلمون الناس السحر) والشبه الصادة عن السير والسلوك إلى ملك الملوك (وما أنزل على الملكين) وهما العقل النظرى والعقل العملى النازلان من سماء القدس إلى أرض الطبيعة المنكوسان فى بئرها لتوجههما إليها باستجذاب النفس إياهما (ببابل) الصدر المعذبان بضيق المكان بين أبخرة حب الجاه ، ومواد الغضب ؛ وأدخنة نيران الشهوات المبتليان بأنواع المتخيلات ، والموهومات الباطلة من الحيل والشعوذة والطلسمات والنيرنجات (ومايعلمان من أحد حتى يقولا) له (إنما نحن) امتحان وابتلاء من الله تعالى (فلا تكفر) وذلك لقوة النورية وبقية الملكوتية فيهما، فان العقل دائماً ينبه صاحبه ـ إذا صحا عن سكرته وهب من نومته ـ عن الكفر والاحتجاب (فيتعلمون منهما مايفرقون به بين) القلب والنفس ، أو بين الروح والنفس بتكدير القلب (ويتعلمون مايضرهم) بزيادة الاحتجاب وغلبة هوى النفس (ولا ينفعهم) كسائر العلوم فى رفع الحجاب وتخلية النفس وتزكيتها (ولقد علموا لمن اشتراه ماله) فى مقام الفناء والرجوع إلى الحق سبحانه من نصيب لاقباله على العالم السفلى وبعده عن العالم العلوى بتكدر جوهر قلبه ، وانهماكه برؤية الأغيار (ولو أنهم آمنوا) برؤية الأفعال من الله تعالى واتقوا الشرك باثبات ماسواه لأثيبوا بمثوبة (من عند الله) تعالى دائمة ، ولرجعوا إليه ، وذلك (خير لهم لو كانوا) من ذوى العلم والعرفان والبصيرة والايقان *

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا﴾ الرعى حفظ الغير لمصلحته سواء كان الغير عاقلا أو لا ، وسبب نزول الآية ـ كما أخرج أبو نعيم فى الدلائل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ـ أن اليهود كانوا يقولون ذلك سراً لرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو سب قبيح بلسانهم ، فلما سمعوا أصحابه عليه الصلاة والسلام يقولون : أعلنوا بها ، فكانوا يقولون ذلك ويضحكون فيما بينهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وروى أن سعد بن عبادة رضى الله تعالى عنه سمعها منهم ، فقال : ياأعداء الله عليكم لعنة الله ، والذى نفسى بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لأضربن عنقه ، قالوا : أولستم تقولونها ؟ فنزلت الآية ونهى المؤمنون سداً للباب ، وقطعاً للألسنة وإبعاداً عن المشابهة . وأخرج عبيد . وابن جرير . والنحاس . عن عطاء قال : كانت (راعنا) لغة الأنصار فى الجاهلية فنهاهم الله تعالى عنها فى الإسلام ، ولعل المراد أنهم يكثرونها فى كلامهم

واستعملها اليهود سباً فنهوا عنها ، وأما دعوى أنها لغة مختصة بهم فغير ظاهر لأنها محفوظة فى لغة جميع العرب منذ كانوا ، وقيل : ومعنى هذه الكلمة عند اليهود لعنهم الله تعالى اسمع - لا سمعت - وقيل : أرادوا نسبته صلى الله تعالى عليه وسلم وحاشاه إلى الرعن ، فجعلوه مشتقاً من الرعونة وهى الجهل والحمق ، وكانوا إذا أرادوا أن يحمقوا إنساناً قالوا : راعنا ، أى ياأحمق - فالألف حينئذ لمد الصوت - وحرف النداء محذوف - وقد ذكر الفراء أن أصل يازيد يازيدا - بالألف - ليكون المنادى بين صوتين ، ثم اكتفى بيا ونوى الألف ، ويحتمل أنهم أرادوا به المصدر ، أى - رعنت رعونة - أو أرادوا صرت (راعنا) وإسقاط - التنوين - على اعتبار الوقف ، وقد قرأ الحسن . وابن أبى ليلى . وأبو حيوة . وابن محيصن - بالتنوين - وجعله الكثير صفة لمصدر محذوف ، أى قولا : (راعنا) وصيغة فاعل حينئذ للنسبة - كلابن وتامر - ، ووصف القول به للمبالغة كما يقال : كلمة حمقاء ، وقرأ عبد الله . وأبى (راعونا) على إسناد الفعل لضمير الجمع للتوقير - كما أثبته الفارسى - وذكر أن فى مصحف عبد الله (ارعونا) وذهب بعض العلماء أن سبب النهى أن لفظ المفاعلة يقتضى الاشتراك فى الغالب - فيكون المعنى عليه - ليقع منك رعى لنا ، ومنا رعى لك ، وهو مخل بتعظيمه صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا يخفى بُعده عن سبب النزول بمراحل ﴿ وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا ﴾ أى انتظرنا وتأن علينا ، أو انظر إلينا ، ليكون ذلك أقوى فى الافهام والتعريف ، وكان الأصل أن يتعدى الفعل بالى ، لكنه توسع فيه فتعدى بنفسه على حد قوله :

ظاهرات الجمال والحسن ينظر ن كما ينظر (الأراك .. الظباء)

وقيل : هو من نظر البصيرة ، والمراد به التفكر والتدبر فيما يصلح حال المنظور فى أمره والمعنى تفكر فى أمرنا وخير الأمور عندى أوسطها إلا أنه ينبغى أن يقيد نظر العين بالمقترن بتدبير الحال لتقوم هذه الكلمة مقام الأولى خالية من التدليس ، وبدأ بالنهى لأنه من باب التروك فهو أسهل ثم أتى بالأمر بعده الذى هو أشق لحصول الاستئناس قبل بالنهى ، وقرأ أبى . والأعمش - أنظرنا - بقطع الهمزة وكسر الظاء من الانظار ومعناه أمهلنا حتى نتلقى عنك ونحفظ مانسمعه منك ، وهذه القراءة تشهد للمعنى الأول على قراءة الجمهور إلا أنها على شذوذها لا تأبى ما اخترناه ﴿ وَٱسْمَعُواْ ﴾ أى ماأمرتكم به ونهيتكم عنه بجد حتى لا تعودوا إلى مانهيتكم عنه ولا تتركوا ماأمرتكم به ، أو هو أمر بحسن الاستماع بأن يكون باحضار القلب وتفريغه عن الشواغل حتى لا يحتاج إلى طلب صريح المراعاة ففيه تنبيه على التقصير فى السماع حتى ارتكبوا ماتسبب للمحذور ، والمراد سماع القبول والطاعة فيكون تعريضا لليهود حيث قالوا : (سمعنا وعصينا) وإذا كان المراد سماع هذا الأمر والنهى يكون تأكيداً لما تقدم ﴿ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤ ﴾ اللام للعهد فالمراد بالكافرين اليهود الذين قالوا ما قالوا تهاونا بالرسول ﷺ المعلوم مما سبق بقرينة السياق ووضع المظهر موضع المضمر إيذانا بأن التهاون برسول الله ﷺ كفر يوجب أليم العذاب ، وفيه من تأكيد النهى مافيه ، وجعلها للجنس - فيدخل اليهود كما اختاره أبو حيان - ليس بظاهر على ماقيل : لأن الكلام مع المؤمنين فلا يصلح هذا أن يكون تذييلا *

﴿ مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ الودّ محبة الشىء وتمنى كونه ، ويذكر ويراد كل واحد منهما قصداً والآخر تبعاً ، والفارق كون مفعوله جملة إذا استعمل فى التمنى ومفرداً إذا استعمل فى المحبة فتقول على الأول : وددت لو تفعل كذا ، وعلى الثانى وددت الرجل ، ونفيه كناية عن الكراهة وأتى (بما) للاشارة

إلى أن أولئك متلبسون بها و(من) للتبيين، وقيل: للتبعيض وفي إيقاع الكفر صلة للموصول وبيانه بما بين وإقامة المظهر موضع المضمر إشعار بأن كتابهم يدعوهم إلى متابعة الحق إلا أن كفرهم يمنعهم وإن الكفر شر كله لأنه الذي يورث الحسد ويحمل صاحبه على ان يبغض الخير ولا يحبه كما أن الايمان خير كله لأنه يحمل صاحبه على تفويض الأمور كلها إلى الله تعالى، و(لا) صلة لتأكيد النفي وزيدت (له) هنا دون قوله: (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) لما أن مبنى النفي الحسد، واليهود بهذا الداء أشهر لاسيما وقد تقدم مايفيد ابتلاءهم به فلم يلزم من نفي ودادتهم هذه نفي ودادة المشركين لها ولم يكن ذلك في (لم يكن) وسبب نزول الآية أن المسلمين قالوا لحلفائهم من اليهود: آمنوا بمحمد ﷺ فقالوا: وددنا لوكان خيراً مما نحن عليه فنتبعه فأكذبهم الله تعالى بذلك، وقيل: نزلت تكذيبا لجمع من اليهود يظهرون مودة المؤمنين ويزعمون أنهم يودون لهم الخير وفصلت عما قبل، وإن اشتركا في بيان قبائح اليهود مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين لاختلاف الغرضين فان الأول لتأديب المؤمنين وهذا لتكذيب أولئك الكافرين، ولأجل هذا الاختلاف فصل السابق عن سابقه، ومما ذكرنا يعلم وجه تعلق الآية بما قبلها، والقول: بأن ذلك من حيث أن القول المنهي عنه كثيراً ماكان يقع عند تنزيل الوحي المعبر عنه بالخير فيها فكأنه أشير إلى أن سبب تحريفهم له ـ إلى ماحكي عنهم لوقوعه في أثناء حصول مايكرهونه من تنزيل الخير ـ مساق على سبيل الترجي وأظنه إلى التمني أقرب، وقرىء (ولا المشركون) بالرفع عطفا على الذين كفروا ﴿ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم ﴾ في موضع النصب على أنه مفعول (يود) وبناء الفعل للمفعول للثقة بتعيين الفاعل وللتصريح به فيما بعد، وذكر التنزيل دون الانزال رعاية للمناسبة بما هو الواقع من تنزيل الخيرات على التعاقب وتجددها لاسيما إذا أريد (من خير) في قوله تعالى: ﴿ مِّنْ خَيْرٍ ﴾ الوحي وهو قائم مقام الفاعل، و(من) صلة وزيادة خير، والنفي الأول منسحب عليها، ولذا ساغت زيادتها عند الجمهور ولا حاجة إلى ماقيل: إن التقدير يود أن لا ينزل خير، وذهب قوم إلى أنها للتبعيض وعليه يكون عليكم قائماً ذلك المقام، والمراد من الخير إما الوحي أو القرآن أو النصرة أو مااختص به رسول الله ﷺ من المزايا أو عام في أنواع الخير كلها لأن المذكورين لا يودون تنزيل جميع ذلك على المؤمنين عداوة وحسداً وخوفا من فوات الدراسة وزوال الرياسة، وأظهر الأقوال كما في البحر الأخير ولا يأباه ماسيأتي لما سيأتي *

﴿ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ في موضع الصفة للخير، و(من) ابتدائية والتعرض لعنوان الربوبية للاشعار بعلية التنزيل والاضافة إلى ضمير المخاطبين لتشريفهم ﴿ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ جملة ابتدائية سيقت لتقرير ماسبق من تنزيل الخير والتنبيه على حكمته وإرغام الكارهين له، والمراد من الرحمة ذلك الخير إلا أنه عبر عنه بها اعتناء به وتعظيما لشأنه، ومعنى اختصاص ذلك على القول الاول ظاهر ولذا اختاره من اختاره، وعلى الاخير انفراد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين بمجموعه وعدم شركة أولئك الكارهين فيه وعروهم عن ترتب آثاره، وقيل: المراد من الآية دفع الاعتراض الذي يشير إليه الحسد بأن من له أن يخص لا يعترض عليه إذا عم، وفي إقامة لفظ ـ الله ـ مقام ضمير ربكم تنبيه على أن تخصيص بعض الناس بالخير دون بعض يلائم الالوهية كما أن إنزال الخير على العموم يناسب الربوبية، والباء داخلة على المقصور أي يؤتي رحمته، و(من) مفعول، وقيل: الفعل لازم، و(من) فاعل وعلى التقديرين العائد محذوف ﴿ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ١٠٥ ﴾ تذييل لما سبق

وفيه تذكير للكارهين الحاسدين بما ينبغي أن يكون مانعاً لهم لأن المعنى على أنه سبحانه المتفضل بأنواع التفضلات على سائر عباده فلا ينبغي لأحد أن يحسد أحداً ، ويود عدم إصابة خير له، والكل غريق فى بحار فضله الواسع الغزير كذا قيل : وإذا جعل الفضل عاما ؛ وقيل : بادخال النبوة فيه دخولا أولياً لان الكلام فيها على أحد الاقوال: كان هناك إشعار بأن النبوة من الفضل لا كما يقوله الحكماء من أنها بتصفية الباطن ، وأن حرمان بعض عباده ليس لضيق فضله بل لمشيئته وماعرف فيه من حكمته، وتصدير هذه الجملة بالاسم الكريم لمناسبة العظيم *

﴿ مَانَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ نزلت لما قال المشركون، أو اليهود : ألا ترون إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ، ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غداً ، ماهذا القرآن إلا كلام محمد عليه الصلاة والسلام يقوله من تلقاء نفسه ، وهو كلام يناقض بعضه بعضاً ـ والنسخ ـ فى اللغة إزالة الصورة ـ أو مافى حكمها ـ عن الشيء ، وإثبات مثل ذلك فى غيره سواء كان فى الاعراض أو فى الأعيان ـ ومن استعماله فى المجموع التناسخ ـ وقد استعمل لكل واحد منهما مجازاً ـ وهو أولى من الاشتراك ـ ولذا رغب فيه الراغب، فمن الاول نسخت الريح الأثر أى أزالته ، ومن الثانى نسخت الكتاب إذا أثبت مافيه فى موضع آخر ، ونسخ الآية ـ على مارتضاه بعض الأصوليين ـ بيان انتهاء التعبد بقراءتها كآية (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم) أو الحكم المستفاد منها كآية (والذين يُتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج) أو بهما جميعاً كآية (عشر رضعات معلومات يحرمن) وفيه رفع التأبيد المستفاد من إطلاقها ، ولذا عرفه بعضهم برفع الحكم الشرعى ، فهو بيان بالنسبة إلى الشارع ، ورفع بالنسبة إلينا ، وخرج بقيد التعبد الغاية ، فانها بيان لانتهاء مدة نفس الحكم ـ لا للتعبد به ـ واختص التعريف بالأحكام إذ لا تعبد فى الأخبار أنفسها، وإنساؤها إذهابها عن القلوب بأن لا تبقى فى الحفظ ـ وقد وقع هذا ـ فان بعض الصحابة أراد قراءة بعض ماحفظه فلم يجده فى صدره ، فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : «نسخ البارحة من الصدور» وروى مسلم . عن أبى موسى . إنا كنا نقرأ سورة نشبهها فى الطول والشدة ببراءة ، فأنسيتها غير أنى حفظت منها (لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً ومايملأ جوف ابن آدم إلا التراب) وكنا نقرأ بسورة نشبهها باحدى المسبحات فأنسيتها ، غير أنى حفظت منها (ياأيها الذين آمنوا لم تقولون مالاتفعلون فتكتب شهادة فى أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة) وهل يكون ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما كان لغيره أو لا ؟ فيه خلاف ، والذاهبون إلى الأول استدلوا بقوله تعالى : (سنقرئك فلا تنسى إلا ماشاء الله) وهو مذهب الحسن، واستدل الذاهبون إلى الثانى بقوله تعالى : (ولو شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك) فانه يدل على أنه لا يشاء أن يذهب بما أوحى إليه صلى الله تعالى عليه وسلم ـ وهذا قول الزجاج ـ وليس بالقوى لجواز حمل الذى على مالايجوز عليه ذلك من أنواع الوحى ، وقال أبو على : المراد لم نذهب بالجميع ، وعلى التقديرين لا ينافى الاستثناء ، وسبحان من لا ينسى ، وفسر بعضهم ـ النسخ ـ بازالة الحكم سواء ثبت اللفظ أو لا ـ والانساء ـ بازالة اللفظ ثبت حكمه أو لا ، وفسر بعض آخر ﴿ الأول ﴾ بالاذهاب إلى بدل للحكم السابق ﴿ والثانى ﴾ بالاذهاب لا إلى بدل ، وأورد على كلا الوجهين أن تخصيص ـ النسخ ـ بهذا المعنى مخالف للغة والاصطلاح ، وأن ـ الانساء ـ حقيقة فى الاذهاب عن القلوب ، والحمل على المجاز ـ بدون تعذر الحقيقة ـ تعسف، ولعل مايتمسك به لصحة هذين التفسيرين من الرواية عن بعض الأكابر لم يثبت ، و(ما) شرطية جازمة (لننسخ) منتصبة به على المفعولية ، ولا تنافى بين كونها عاملة

ومعمولة لاختلاف الجهة ، فبتضمنها الشرط عاملة ، وبكونها اسما معمولة - ويقدر لنفسها جازم - وإلا لزم توارد العاملين على معمول واحد ، وتدل على جواز وقوع مابعدها ، إذ الأصل فيها أن تدخل على الأمور المحتملة ، واتفقت أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه ، وخالفت اليهود غير العيسوية فى جوازه وقالوا : يمتنع عقلا ، وأبو مسلم الاصفهانى فى وقوعه فقال : إنه وإن جاز عقلا لكنه لم يقع - وتحقيق ذلك فى الأصول ، و(من آية) فى موضع النصب على التمييز والمميز (ما) أى أى شيء (ننسخ من آية) واحتمال زيادة (من) وجعل (آية) حالا - ليس بشيء - كاحتمال كون (ما) مصدرية شرطية و (آية) مفعولا به أى أى نسخ (ننسخ آية) بل هذا الاحتمال أدهى وأمر - كما لا يخفى - والضمير المنصوب عائد إلى (آية) على حد - عندى درهم ونصفه - لأن المنسوخ غير المنسى ، وتخصيص - الآية - بالذكر باعتبار الغالب ، وإلا فالحكم غير مختص بها ، بل جار فيما دونها أيضاً على ماقيل . وقرأ طائفة وابن عامر من السبعة (ننسخ) من باب الأفعال - والهمزة - كما قال أبو على : للوجدان على صفة نحو أحمدته - أى وجدته محموداً - فالمعنى مانجده منسوخا وليس نجده كذلك إلا بأن ننسخه ، فتتفق القراءتان فى المعنى - وإن اختلفا فى اللفظ - وجوّز ابن عطية كون - الهمزة - للتعدية ، فالفعل حينئذ متعد إلى مفعولين ، والتقدير (ما) ننسخك (من آية) أى ما نبيح لك نسخه ، كأنه لما نسخها الله تعالى أباح لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم تركها بذلك النسخ فسمى تلك الاباحة إنساخاً ، وجعل بعضهم - الانساخ - عبارة عن الأمر بالنسخ والمأمور هو النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ، أو جبرائيل عليه السلام ، واحتمال أن يكون من نسخ الكتاب ، أى مانكتب وننزل من اللوح المحفوظ ، أو مانؤخر فيه ونترك فلا ننزله ، والضميران الآتيان بعد عائدان على ماعاد إليه ضمير (ننسها) ناشيء عن الذهول عن قاعدة أن اسم الشرط لابد فى جوابه من عائد عليه . وقرأ عمر . وابن عباس . والنخعى . وأبو عمرو . وابن كثير وكثير (ننسأها) - بفتح نون المضارعة والسين وسكون الهمزة - وطائفة كذلك إلا أنه - بالألف من غير همز - ولم يحذفها للجازم لأن أصلها - الهمزة - من - نسأ - بمعنى أخر ، والمعنى فى المشهور نؤخرها فى اللوح المحفوظ فلا ننزلها أو نبعدها عن الذهن بحيث لا يتذكر معناها ولا لفظها ، وهو معنى (ننسها) فتتحد القراءتان ، وقيل : ولعله ألطف : إن المعنى نؤخر إنزالها ، وهو فى شأن الناسخة حيث أخر ذلك مدة بقاء المنسوخة فالمأتية حينئذ عبارة عن المنسوخة كما أنه حين النسخ عبارة عن الناسخة فمعنى الآية عليه أن رفع المنسوخة بانزال الناسخة وتأخير الناسخة بانزال المنسوخة كل منهما يتضمن المصلحة فى وقته ، وقرأ الضحاك . وأبو الرجاء (ننسها) على صيغة المعلوم للمتكلم مع الغير من التنسية ، والمفعول الأول محذوف يقال : أنسانيه الله تعالى ونسانيه تنسية بمعنى أى ننس أحداً إياها ، وقرأ الحسن . وابن يعمر - تنسها - بفتح التاء من النسيان ؛ ونسيت إلى سعد بن أبى وقاص ، وفرقة كذلك إلا أنهم همزوا ، وأبو حيوة كذلك إلا أنه ضم التاء على أنه من الانساء ، وقرأ معبد مثله ، ولم يهمز ، وقرأ أبى - ننسك - بضم النون الأولى وكسر السين من غير همز وبكاف الخطاب . وفى مصحف سالم مولى أبى حذيفة - ننسكها - باظهار المفعولين ؛ وقرأ الأعمش - ماننسك من آية أو ننسخها نجيء بمثلها - ومناسبة الآية لماقبلها أن فيه ماهو من قبيل النسخ حيث أقر الصحابة رضى الله تعالى عنهم مدة على قول (راعنا) وإقراره صلى الله تعالى عليه وسلم على الشيء منزل منزلة الأمر به والاذن فيه ، ثم أنهم نهوا عن ذلك فكان مظنة لما يحاكى ماحكى فى سبب النزول ، أو لأنه تعالى لما ذكر أنه (ذو الفضل العظيم) كادترفع الطغام رءوسها وتقول : إن من الفضل عدم النسخ

لان النفوس إذا داومت على شىء سهل عليها فأتى سبحانه بما ينكس رءوسهم ويكسر ناموسهم ويشير إلى أن النسخ من جملة فضله العظيم وجوده العميم، أو لأنه تعالى لما أشار إلى حقية الوحى ورد كلام الكارهين له رأساً عقبه بما يبين سر النسخ الذى هو فرد من أفراد تنزيل الوحى وإبطال مقالة الطاعنين فيه فليتدبر ٭

﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ أى بشىء هو خير للعباد منها (أو مثلها) حكما كان ذلك أو عدمه وحياً متلواً أو غيره، والخيرية أعم من أن تكون فى النفع فقط أو فى الثواب فقط أو فى كليهما، والمثلية خاصة بالثواب على ما أشار إليه بعض المحققين، وفصله بأن الناسخ إذا كان ناسخا للحكم سواء كان ناسخا للتلاوة أو لا لابد أن يكون مشتملا على مصلحة خلا عنها الحكم السابق لما أن الاحكام إنما تنوعت للمصالح، وتبدلها منوط بتبدلها بحسب الأوقات فيكون الناسخ خيراً منه فى النفع سواء كان خيراً منه فى الثواب أو مثلا له أو لاثواب فيه أصلا كما إذا كان الناسخ مشتملا على الاباحة أو عدم الحكم وإذا كان ناسخا للتلاوة فقط لا يتصور الخيرية فى النفع لعدم تبدل الحكم السابق والمصلحة فهو إما خير منه فى الثواب أو مثل له، وكذا الحال فى الانساء فان المنسى إذا كان مشتملا على حكم يكون المأتى به خيراً فى النفع سواء كان النفع لخلوه عن الحكم مطلقا أو لخلوه عن ذلك الحكم واشتماله على حكم يتضمن مصلحة خلا عنها الحكم المنسى مع جواز خيريته فى الثواب ومماثلته أيام خلوه عنه، وإذا لم يكن مشتملا على حكم فالمأتى به بعده إما خير فى الثواب أو مثل له، والحاصل أن المماثلة فى النفع لا تتصور لأنه على تقدير تبدل الحكم تتبدل المصلحة فيكون خيراً منه، وعلى تقدير عدم تبدله المصلحة الأولى باقية على حالها انتهى. ثم لا يخفى أن ما تقدم من التعميم مبنى على جواز النسخ بلا بدل وجواز نسخ الكتاب بالسنة ـ وهو المذهب المنصور ـ ومن الناس من منع ذلك ومنع النسخ ببدل أثقل أيضاً، واحتج بظاهر الآية، أما على الأول فلأنه لا يتصور كون المأتى به خيراً أو مثلا إلا فى بدل، وأما على الثانى فلأن الناسخ هو المأتى به بدلا وهو خير أو مثل، ويكون الآتى به هو الله تعالى، والسنة ليست خيراً ولا مثل القرآن ولا مما أتى به سبحانه وتعالى، وأما على الثالث فلأن الاثقل ليس بخير من الاخف ولا مثلا له، ورد ذلك ـ أما الأول، والثالث ـ فلأنا لا نسلم أن كون المأتى به خيراً أو مثلا لا يتصور إلا فى بدل وأن الاثقل لا يكون خيراً من الأخف إذ الأحكام إنما شرعت والآيات إنما نزلت لمصالح العباد وتكميل نفوسهم فضلا منه تعالى ورحمة وذلك يختلف باختلاف الأعصار والاشخاص كالدواء الذى تعالج به الادواء فان النافع فى عصر قد يضر فى غيره والمزيل علة شخص قد يزيل علة سواه فاذن قد يكون عدم الحكم أو الاثقل أصلح فى انتظام المعاش وأنظم فى إصلاح المعاد والله تعالى لطيف حكيم، ولا يرد أن المتبادر من (نأت بخير منها) بآية خير منها وإن عدم الحكم ليس بمأتى به لما أن الخلاف فى جواز النسخ بلا بدل ليس فى إتيان اللفظ بدل الآية الأولى بل فى الحكم كما لا يخفى على من راجع الأصول ـ وأما الثانى ـ فلأنا لا نسلم حصر الناسخ بما ذكر إذ يجوز أن يعرف النسخ بغير المأتى به فان مضمون الآية ليس إلا أن نسخ الآية يستلزم الاتيان بما هو خير منها أو مثل لها، ولا يلزم منه أن يكون ذلك هو الناسخ فيجوز أن يكون أمراً مغايراً يحصل بعد حصول النسخ وإذا جاز ذلك فيجوز أن يكون الناسخ سنة والمأتى به الذى هو خير أو مثل آية أخرى، وأيضا السنة مما أتى به الله سبحانه لقوله تعالى: (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى) وليس المراد بالخيرية والمماثلة فى اللفظ حتى لا تكون السنة كذلك بل فى النفع والثواب فيجوز أن يكون ما اشتملت عليه السنة خيراً فى ذلك، واحتجت المعتزلة بالآية على حدوث القرآن فان التغير المستفاد

من النسخ ، والتفاوت المستفاد من الخيرية فى وقت دون آخر من روادف الحدث وتوابعه فلا يتحقق بدونه ، وأجيب بأن التغير والتفاوت من عوارض ما يتعلق به الكلام النفسى القديم وهى الأفعال فى الأمر والنهى والنسب الخبرية فى الخبر وذلك يستدعيهما فى تعلقاته دون ذاته ، وأجاب الامام الرازى بأن الموصوف بهما الكلام اللفظى ، والقديم عندنا الكلام النفسى ، واعترض بأنه مخالف لما اتفقت عليه آراء الاشاعرة من أن الحكم قديم والنسخ لا يجرى إلا فى الاحكام ، وقرأ أبو عمرو ـ نات ـ بقلب الهمزة ألفا *

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٠٦ ﴾ الاستفهام قيل : للتقرير ، وقيل : للانكار ، والخطاب للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأريد بطريق الكناية هو وأمته المسلمون وإنما أفرده لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أعلامهم ، ومبدأ علمهم ، ولافادة المبالغة مع الاختصار ، وقيل : لكل واقف عليه على حد « بشر المشائين » وقيل لمنكرى النسخ ، والمراد الاستشهاد بعلم المخاطب بما ذكر على قدرته تعالى على النسخ وعلى الاتيان بما هو خير أو مماثل لأن ذلك من جملة الأشياء المقهورة تحت قدرته سبحانه فمن علم شمول قدرته عز وجل على جميع الأشياء علم قدرته على ذلك قطعاً ، والالتفات بوضع الاسم الجليل موضع الضمير لتربية المهابة ، ولأنه الاسم العلم الجامع لسائر الصفات ، ففى ضمنه صفة القدرة فهو أبلغ فى نسبة القدرة إليه من ضمير المتكلم المعظم ، وكذا الحال فى قوله عز شأنه :

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أى قد علمت أيها المخاطب أن الله تعالى له السلطان القاهر ، والاستيلاء الباهر ، المستلزمان للقدرة التامة على التصرف الكلى ـ إيجاداً وإعداماً ، وأمراً ونهياً ـ حسبما تقتضيه مشيئته ، لا معارض لأمره ، ولا معقب لحكمه ، فمن هذا شأنه كيف يخرج عن قدرته شىء من الأشياء ؟! فيكون الكلام على هذا كالدليل لما قبله فى إفادة البيان ، فيكون منزلا منزلة عطف البيان من متبوعه فى إفادة الايضاح ، فلذا ترك العطف وجوز أن يكون تكريراً للأول وإعادة للاستشهاد على ماذكر ، وإنما لم تعطف (أن) مع مافى حيزها على ماسبق من مثلها رَوْماً لزيادة التأكيد وإشعاراً باستقلال العلم بكل منهما وكفاية فى الوقوف على ماهو المقصود ، وخص (السموات والأرض) ـ بالملك ـ لأنهما من أعظم المخلوقات الظاهرة ، ولأن كل مخلوق لا يخلو عن أن يكون فى إحدى هاتين الجهتين فكان فى الاستيلاء عليهما إشارة إلى الاستيلاء على ما اشتملا عليه ، وبدأ سبحانه بالتقرير على وصف القدرة لأنه منشأ لوصف الاستيلاء والسلطان ، ولم يقل جل شأنه : إن لله ملك الخ قصداً إلى تقوى الحكم بتكرير الاسناد ﴿ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ١٠٧ ﴾ عطف على الجملة الواقعة خبراً لـ(أن) داخل معها حيث دخلت ، وفيه إشارة إلى تناول الخطاب فيما قبل للأمة أيضاً ، و(من) الثانية صلة فلا تتعلق بشىء ، و(من) الأولى لابتداء الغاية وهى متعلقة بمحذوف وقع حالا من مدخول (من) الثانية ـ وهو فى الأصل صفة له ـ فلما قدم انتصب على الحالية «وفى البحر» إنها متعلقة بما تعلق به (لكم) وهو فى موضع الخبر ، ويجوز فى (ما) أن تكون تميمية وأن تكون حجازية على رأى من يجيز تقدم خبرها إذا كان ظرفاً أو مجروراً ـ والولى ـ المالك ، و ـ النصير ـ المعين ، والفرق بينهما أن المالك قد لا يقدر على النصرة أو قد يقدر ولا يفعل ، والمعين قد يكون مالكا وقد لا يكون ـ بل يكون أجنبياً ـ والمراد من الآية الاستشهاد على تعلق إرادته تعالى بما ذكر من الاتيان بما هو خير من المنسوخ أو بمثله ، فان مجرد قدرته تعالى على ذلك لا يستدعى حصوله البتة ، وإنما الذى يستدعيه كونه تعالى مع ذلك ولياً نصيراً لهم ، فمن علم أنه تعالى وليه ونصيره لا ولى ولا نصير له سواه يعلم قطعاً أنه لا يفعل به إلا ماهو خير له فيفوض أمره إليه تعالى ، ولا يخطر بباله ريبة فى أمر النسخ وغيره أصلا *

﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ﴾ جوّز في (أم) هذه أن تكون متصلة ، وأن تكون منقطعة ، فان قدر (تعلمون) قبل (تريدون) بناء على دلالة السباق وهو (ألم تعلم) والسياق وهو الاقتراح فانه لا يكون إلا عند التعنت - والعلم - بخلافه كانت متصلة ، كأنه قيل : أي الأمرين من عدم العلم بما تقدم ، أو العلم مع الاقتراح واقع ، والاستفهام حينئذ للانكار بمعنى لا ينبغي أن يكون شيء منهما ، وإن لم يقدر كانت منقطعة للاضراب عن عدم علمهم بالسابق إلى الاستفهام عن اقتراحهم كاقتراح اليهود إنكاراً عليهم بأنه لا ينبغي أن يقع أيضاً ، وقطع بعضهم بالقطع بناء على دخول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في الخطاب أو لا ، وعدم دخوله فيه هنا لأنه مقترح عليه لا مقترح - وذلك مخل بالاتصال - وأجيب بأنه غير مخل به لحصوله بالنسبة إلى المقصد ، وإرادة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في الأول كانت لمجرد التصوير والانتقال لما قدمنا أنها بطريق الكناية ، والمراد - على التقديرين - توصيته المسلمين بالثقة برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وترك الاقتراح بعد رد طعن المشركين أو اليهود في - النسخ - فكأنه قيل : لا تكونوا فيما أنزل إليكم من القرآن مثل اليهود في ترك الثقة بالآيات البينة واقتراح غيرها فتضلوا وتكفروا بعد الايمان ، وفي هذه التوصية كمال المبالغة والبلاغة حتى كأنهم بصدد الارادة فنهوا عنها - فضلا عن السؤال - يعني من شأن العاقل أن لا يتصدى لارادة ذلك ، ولم يقل سبحانه : كما سأل أمة موسى عليه السلام أو اليهود للاشارة إلى أن من سأل ذلك يستحق أن يصان اللسان عن ذكره - ولا يقتضي سابقية وقوع الاقتراح منهم - ولا يتوقف مضمون الآية عليه إذ التوصية لا تقتضي سابقية الوقوع ، كيف وهو كفر - كما يدل عليه ما بعد - ولا يكاد يقع من المؤمن ، ومما ذكرنا يظهر وجه ذكر هذه الآية بعد قوله تعالى : (ما ننسخ) فان المقصد من كل منهما تثبيتهم على الآيات وتوصيتهم بالثقة بها ، وأما بيانه بأنه لعلهم كانوا يطلبون منه عليه الصلاة والسلام بيان تفاصيل الحكم الداعية إلى النسخ فلذا أردفت آية النسخ بذلك فأراه إلى التمني أقرب ، وقد ذكر بعض المفسرين أنهم اقترحوا على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في غزوة خيبر أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ، فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : «سبحان الله ! هذا كما قال قوم موسى : اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة . والذي نفسي بيده لتركبن سنن من قبلكم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة إن كان فيهم من أتى أمه يكون فيكم ، فلا أدري أتعبدون العجل أم لا ؟» وهو مع الحاجة إليه يستدعي أن المخاطب في الآيات هم المؤمنون ، والسباق والسياق والتذييل تشهد له ، وعليه يترجح الاتصال - لما نقل عن الرضي - أن الفعليتين إذا اشتركتا في الفاعل نحو أقمت أم قعدت ؟ - فأم - متصلة ، وزعم قوم أن المخاطب بها اليهود ، وأن الآية نزلت فيهم حين سألوا أن ينزل عليهم كتاب من السماء جملة - كما نزلت التوراة على موسى عليه السلام - وخاطبهم بذلك بعد رد طعنهم تهديداً لهم ، وحينئذ يكون المضارع الآتي بمعنى الماضي ، إلا أنه عبر به عنه إحضاراً للصورة الشنيعة ، واختار هذا الامام الرازي وقال : إنه الأصح ، لأن هذه سورة من أول قوله تعالى : (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي) حكاية عن اليهود ومحاجة معهم ، ولأنه جرى ذكرهم وما جرى ذكر غيرهم ، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأل ما يكون متبدلا به (الكفر بالايمان) ولا يخفى ما فيه ، وكأنه رحمه الله تعالى نسي قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا) وقيل : إن المخاطب أهل مكة ، وهو قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وقد روي عنه أن الآية نزلت في عبد الله بن أمية ورهط من قريش قالوا : يا محمد ، اجعل لنا (الصفا) ذهباً ووسع لنا أرض مكة ، وفجر لنا الأنهار خلالها تفجيراً ونؤمن لك . وحكي في سبب النزول غير

ذلك ، ولامانع - كما في البحر - من جعل الكل أسباباً ، وعلى الخلاف في المخاطبين يجيء الكلام في (رسولكم) فان كانوا المؤمنين فالاضافة على ما في نفس الأمر وما أقروا به من رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم، وإن كانوا غيرهم فهي على ما في نفس الأمر دون الاقرار ، و(ما) مصدرية ، والمشهور أن المجرور نعت لمصدر محذوف - أي سؤالا كما - ورأى سيبويه أنه في موضع نصب على الحال ، والتقدير عنده أن تسألوه أي السؤال (كما) وأجاز الحوفي أن تكون (ما) موصولة في موضع المفعول به ل(تسألوا) أي كالأشياء التي سألها (موسى) عليه السلام (قبل) وهو الأنسب لأن الانكار عليهم إنما هو لفساد المقترحات، وكونها في العاقبة وبالا عليهم - وفيه نظر - لأن المشبه (أن تسألوا) وهو مصدر ، فالظاهر أن المشبه به كذلك ، وقبح السؤال إنما هو لقبح المسئول عنه ، بل قد يكون السؤال نفسه قبيحاً في بعض الحالات مع أن المصدرية لا تحتاج إلى تقدير رابط - فهو أولى - و(من قبل) متعلق ب(سئل) وجيء به للتأكيد . وقرأ الحسن . وأبو السمال (سيل) - بسين مكسورة وياء - وأبو جعفر . والزهري . - باشمام السين الضم وياء - وبعضهم بتسهيل - الهمزة - بين بين - وضم السين - ٭

﴿ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَـٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ١٠٨ ﴾ جملة مستقلة مشتملة على حكم كلي أخرجت مخرج المثل جيء بها لتأكيد النهي عن الاقتراح المفهوم من قوله : (أم تريدون) الخ معطوفة عليه ، فهي تذييل له باعتبار أن المقترحين الشاكين من جملة - الضالين الطريق المستقيم المتبدلين - و(سواء) بمعنى وسط أو مستوى ، والاضافة من باب إضافة الوصف إلى الموصوف لقصد المبالغة في بيان قوة الاتصاف كأنه نفس - السواء - على منهاج حصول الصورة في الصورة الحاصلة - والفاء - رابطة وما بعدها لا يصح أن يكون جزاء الشرط لأن ضلال الطريق المستقيم متقدم على - الاستبدال - والارتداد لا يترتب عليه ، ولأن الجزاء إذا كان ماضياً مع (قد) كان باقياً على مضيه لأن (قد) للتحقيق ، وما تأكد ورسخ لا ينقلب ، ولا يترتب الماضي على المستقبل ، ولأن كون الشرط مضارعاً والجزاء ماضياً صورة ضعيف لم يأت في الكتاب العزيز - على ما صرح به الرضي وغيره - فلا بد من التقدير بأن يقال : (ومن يتبدل الكفر بالايمان) فالسبب فيه أنه تركه ، ويؤول المعنى إلى أن ضلال الطريق المستقيم - وهو الكفر الصريح في الآيات - سبب للتبديل والارتداد ، وفسر بعضهم - التبدل - المذكور بترك الثقة بالآيات باعتبار كونه لازماً له فيكون كناية عنه، وحاصل الآية حينئذ ومن يترك الثقة بالآيات البينة المنزلة بحسب المصالح التي من جملتها الآيات الناسخة التي هي خير محض ، وحق بحت واقترح غيرها فقد عدل وجار من حيث لا يدري عن الطريق المستقيم الموصل إلى معالم الحق والهدى ، وتاه في تيه الهوى، وتردى في مهاوي الردى، واختار ما في النظم الكريم إيذاناً من أول الأمر على أبلغ وجه بأن ذلك كفر وارتداد ، ولعل ما أشرنا إليه أولى كما لا يخفى على المتدبر ، وقرىء (ومن يبدل) من - أبدل - وإدغام - الدال في الضاد - والاظهار قراءتان مشهورتان ٭

﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ ﴾ وهم طائفة من أحبار اليهود قالوا للمسلمين بعد وقعة أحد : ألم تروا إلى ما أصابكم ، ولو كنتم على الحق لما هزمتم ، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم ، رواه الواحدي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وروى أن فنحاص بن عازوراء . وزيد بن قيس ونفراً من اليهود قالوا ذلك لحذيفة رضي الله تعالى عنه من حديث طويل ، ذكر الحافظ ابن حجر أنه لم يوجد في شيء من كتب الحديث ﴿ لَوْ يَرُدُّونَكُم ﴾ حكاية لودادتهم، وقد تقدم الكلام على (لو) هذه فأغني عن الاعادة ﴿ مِّنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِكُمْ كُفَّارًا ﴾ أي مرتدين ، وهو حال من ضمير

المخاطبين يفيد مقارنة الكفر بالرد فيؤذن بأن الكفر يحصل بمجرد الارتداد مع قطع النظر إلى مايرد اليه ، ولذا لم يقل - لو يردونكم - إلى الكفر ، وجوز أن يكون حالا من فاعل (ودّ) ، واختار بعضهم أنه مفعول ثان - ليردونكم - على تضمين الرد معنى التصيير إذ منهم من لم يكفر حتى يرد اليه فيحتاج إلى التغايب كما في (لتعودن في ملتنا) على أن في ذلك يكون الكفر المفروض بطريق القسر وهو أدخل في الشناعة ، وفي قوله تعالى: (من بعد) مع أن الظاهر - عن - لأن الرد يستعمل بها تنصيص بحصول الايمان لهم ، وقيل: أورد متوسطا لاظهار كمال فظاعة ماأرادوه وغاية بعده عن الوقوع إما لزيادة قبحه الصاد للعاقل عن مباشرته ، وإما لممانعة الايمان له كأنه قيل : من بعد إيمانكم الراسخ ، وفيه من تثبيت المؤمنين مالا يخفى ﴿ حَسَدًا ﴾ علة - لود - لا - ليردونكم - لانهم يودون ارتدادهم مطلقا لا ارتدادهم المعلل بالحسد ، وجوزوا أن يكون مصدراً منصوباً على الحال أي حاسدين ولم يجمع لأنه مصدر ، وفيه ضعف لأن جعل المصدر حالا - كما قال أبو حيان - لا ينقاس . وقيل: يجوز أن يكون منصوبا على المصدر والعامل فيه محذوف يدل عليه المعنى أي حسدوكم حسداً وهو كما ترى ﴿ مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة إما للحسد أي حسداً كائناً من أصل نفوسهم فكأنه ذاتي لها ، وفيه إشارة إلى أنه بلغ مبلغا متناهيا ، وهذا يؤكد أمر التنوين إذا جعل للتكثير أو التعظيم ، وإما للوداد المفهوم من (وَدّ) أي وداداً كائنا (من عند أنفسهم) وتشهيهم لا من قبل التدبر والميل إلى الحق ، وجعله ظرفا لغواً معمولا - لودّ - أو (حسداً) كما نقل عن مكي يبعده أنهما لا يستعملان بكلمة (من) كما قاله ابن الشجري ﴿ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ﴾ بالنعوت المذكورة في التوراة والمعجزات وهذا كالدليل على تخصيص الكثير بالأحبار لأن التبين بذلك إنما كان لهم لا للجهال ، ولعل من قال : إن الودادة من عوامهم أيضاً لئلا يبطل دينهم الذي ورثوه وتبطل رياسة أحبارهم الذين اعتقدوهم واتخذوهم رؤساء ، فالمراد من الكثير جميعهم من كفارهم ومنافقيهم ويكون ذكره لاخراج من آمن منهم سراً وعلانية يدعي أن التبين حصل للجميع أيضاً إلا أن أسبابه مختلفة متفاوتة وهذا هو الذي يغلب على الظن فان من شاهد هاتيك المعجزات الباهرة والآيات الزاهرة يبعد منه كيفما كان عدم تبين الحق ومعرفة مطالع الصدق إلا أن الحظوظ النفسانية والشهوات الدنية والتسويلات الشيطانية حجبت من حجبت عن الايمان وقيدت من قيدت في قيد الخذلان ﴿ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا ﴾ العفو ترك عقوبة المذنب ، والصفح ترك التثريب والتأنيب وهو أبلغ من العفو إذ قد يعفو الانسان ولا يصفح ، ولعله مأخوذ من تولية صفحة الوجه إعراضاً أو من تصفحت الورقة إذا تجاوزت عما فيها . وآثر العفو على الصبر على أذاهم إيذانا بتمكين المؤمنين ترهيبا للكافرين ۞

﴿ حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ﴾ هو واحد الأوامر ، والمراد به الامر بالقتال بقوله سبحانه (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) إلى (وهم صاغرون) أو الامر بقتل قريظة وإجلاء بني النضير ، وقيل: واحد الامور ، والمراد به القيامة . أو المجازاة يومها أو قوة الرسالة وكثرة الامة ، ومن الناس من فسر الصفح بالاعراض عنهم وترك مخالطتهم وجعل غاية العفو إتيان آية القتال وغاية الاعراض إتيان الله تعالى أمره ، وفسره باسلام من أسلم منهم - كما قاله الكلبي - وليس بشيء لأنه يستلزم أن يحمل الامر على واحد الأوامر وواحد الامور ، وهو عند المحققين جمع بين الحقيقة والمجاز ، وعن قتادة والسدي وابن عباس رضي الله تعالى عنهم إن الآية منسوخة بآية السيف ، واستشكل

ذلك بأن النسخ لكونه بيانا لمدة الانتهاء بالنسبة إلى الشارع ودفعاً للتأبيد الظاهرى من الاطلاق بالنسبة الينا يقتضى أن يكون الحكم المنسوخ خاليا عن التوقيت والتأبيد فانه لو كان مؤقتا كان الناسخ بياناً له بالنسبة الينا أيضا ولو كان مؤبداً كان بدءاً لا بيانا بالنسبة إلى الشارع. والامر ههنا مؤقت بالغاية وكونها غير معلومة يقتضى أن تكون آية القتال بيانا لاجماله وبذلك تبين ضعف ما أجاب به الامام الرازى وتبعه فيه كثيرون من أن الغاية التى يتعلق بها الامر إذا كانت لا تعلم إلا شرعا لم يخرج الوارد من أن يكون ناسخا ويحل محل (فاعفوا واصفحوا) إلى أن أنسخه لكم فليس هذا مثل قوله تعالى: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وأما تأبيد الطيبى له بحكم التوراة والانجيل لأنه ذكر فيهما انتهاء مدة الحكم بهما بارسال النبى الامى بنحو قوله تعالى: (الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل) وكان ظهوره صلى الله تعالى عليه وسلم نسخاً فيرد عليه ما فى التلويح من أن الواقع فيهما البشارة بشرع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم، وإيجاب الرجوع إليه، وذلك لا يقتضى توقيت الأحكام لاحتمال أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسراً أو مقرراً أو مبدلا للبعض دون البعض فمن أين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخاً؛ وأجيب عن الاستشكال بأنه لا يبعد أن يقال: إن القائلين بالنسخ أرادوا به البيان مجازاً أو يقال: لعلهم فسروا الغاية بامماتهم أو بقيام الساعة، والتأبيد إنما ينافى إطلاق الحكم إذا كان غاية للوجوب، وأما إذا كان غاية للواجب فلا، ويجرى فيه النسخ عند الجمهور قاله مولانا السالكوتى: إلا أن الظاهر لا يساعده فتدبر *

﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٠٩ ﴾ تذييل مؤكد لما فهم من سابقه، وفيه إشعار بالانتقام من الكفار ووعد للمؤمنين بالنصرة والتمكين، ويحتمل على بعد أن يكون ذكراً لموجب قبول أمره بالعفو والصفح وتهديداً لمن يخالف أمره ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ ﴾ عطف على فاعفوا كأنه سبحانه أمرهم بالمخالقة (١) والالتجاء إليه تعالى بالعبادة البدنية والمالية لأنها تدفع عنهم ما يكرهون، وقول الطبرى: إنهم أمروا هنا بالصلاة والزكاة ليحبط ما تقدم من ميلهم إلى قول اليهود (راعنا) منحط عن درجة الاعتبار *

﴿ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ ﴾ أى أى خير كان، وفى ذلك توكيد للأمر بالعفو والصفح، والصلاة والزكاة، وترغيب إليه، واللام نفعية، وتخصيص الخير بالصلاة، والصدقة خلاف الظاهر، وقرىء تقدموا من قدم من السفر، وأقدمه غيره جعله قادماً، وهى قريب من الأولى لا من الأقدام ضد الاحجام *

﴿ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ ﴾ أى تجدوا ثوابه لديه سبحانه فالكلام على حذف مضاف، وقيل: الظاهر أن المراد تجدوه فى علم الله تعالى، والله تعالى عالم به إلا أنه بالغ فى كمال علمه فجعل ثبوته فى علمه بمنزلة ثبوت نفسه عنده وقد أكد تلك المبالغة بقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ١١٠ ﴾ حيث جعل جميع ما يعملون مبصراً له تعالى فعبر عن علمه تعالى بالبصر مع أن قليلا مما يعملون من المبصرات، وكأنه لهذا فسر الزمخشرى البصير بالعالم، وأما قول العلامة. إنه إشارة إلى نفى الصفات، وأنه ليس معنى السمع والبصر فى حقه تعالى إلا تعلق ذاته بالمعلومات ففيه أن التفسير لا يفيد إلا أن المراد من البصير ههنا العالم ولا دلالة على كونه نفس الذات أو زائداً عليه ولا على أن ليس معنى السمع والبصر فى حقه تعالى سوى التعلق المذكور، وقرىء ـ يعملون ـ بالياء والضمير

---

(١) المخالقة بالخاء المعجمة والقاف مفاعلة من الخلق الحسن *

حينئذ كناية عن كثير ، أو عن أهل الكتاب فيكون تذييلا لقوله تعالى (فاعفوا) الخ مؤكداً لمضمون الغاية ، والمناسب أن يكون وعيداً لأولئك ليكون تسلية ، وتوطينا للمؤمنين بالعفو والصفح ، وإزالة لاستبطاء إتيان الأمر ، وجوز أن يكون كناية عن المؤمنين المخاطبين بالخطابات المتقدمة ، والكلام وعيد للمؤمنين، ويستفاد من الالتفات الواقع من صرف الكلام من الخطاب إلى الغيبة ؛ وهو النكتة الخاصة بهذا الالتفات ولا يخفى أنه كلام لا ينبغي أن يلتفت إليه ﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى ﴾ عطف على (وَدَّ) وما بينهما أعني (فاعفوا واصفحوا) إما اعتراض بالفاء أو عطف على (وَدَّ) أيضاً ،وعطف الانشاء على الأخبار فيما لا محل له من الاعراب بما سوى الواو جائز، والضمير -لأهل الكتاب- لا -لكثير منهم- كما يتبادر من العطف ، والمراد بهم اليهود والنصارى جميعا ، وكأن أصل الكلام- قالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى- فلف بين هذين المقولين، وجعلا مقولا واحداً اختصاراً وثقة بفهم السامع أن ليس المقصد أن كل واحد من الفريقين يقول هذا القول المردد ، وللعلم بتضليل كل واحد منهما صاحبه بل المقصد تقسيم القول المذكور بالنسبة إليهم فكلمة (أو) كما في مغني اللبيب للتفصيل والتقسيم لا للترديد فلا غبار - وهود- جمع هائد كعوذ (١) جمع عائذ ، وقيل : مصدر يستوي فيه الواحد وغيره ، وقيل: إنه مخفف (يهود) بحذف الياء وهو ضعيف ، وعلى القول بالجمعية يكون اسم (كان) مفرداً عائداً على (مَن) باعتبار لفظها ، وجمع الخبر باعتبار معناها ، وهو كثير في الكلام خلافا لمن منعه ، ومنه قوله :

* وأيقظ من كان منكم نياماً * وقرأ أبيّ - يهوديا ، أو نصرانياً - فحمل الخبر والاسم معاً على اللفظ *

﴿ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ﴾ الأماني جمع أمنية وهي ما يتمنى - كالأضحوكة والأعجوبة - والجملة معترضة بين قولهم ذلك، وطلب الدليل على صحة دعواهم، و(تلك) إشارة إلى (لن يدخل الجنة) الخ. وجمع الخبر مع أن ما أشير إليه أمنية واحدة ليدل على تردد الأمنية في نفوسهم وتكررها فيها ، وقيل : إشعاراً بأنها بلغت كل مبلغ لأن الجمع يفيد زيادة الآحاد فيستعمل لمطلق الزيادة وهذا من بديع المجاز ونفائس البيان؛ وقيل: لا حاجة إلى هذا كله بل الجمع لأن (تلك) محتوية على أمان -أن لا يدخل الجنة إلا اليهود، وأن لا يدخل الجنة إلا النصارى - وحرمان المسلمين منها، وأيضاً فقائله متعدد وهو باعتبار كل قائل أمنية وباعتبار الجميع أمان كثيرة، ومن الناس من جعلها إشارة إلى أن -لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم، وأن يردوهم كفاراً، وأن لا يدخل الجنة غيرهم- وعليه يكون أمانيهم تغليبا لأن الأولين من قبيل المتمنيات حقيقة؛ والثالث دعوى باطلة، وجوز أيضاً أن تكون إشارة إلى ما في الآية على حذف المضاف أي أمثال تلك الأمنية أمانيهم فان جعل الأماني بمعنى الاكاذيب، فاطلاق الأمنية على دعواهم على سبيل الحقيقة ، وإن جعل بمعنى المتمنيات فعلى الاستعارة تشبيها بالمتمنى في الاستحالة، ولا يخفى ما في الوجهين من البعد لا سيما أولهما لأن كل جملة ذكر فيها -ودّهم- لشيء قد انفصلت وكملت واستقلت في النزول فيبعد جداً أن يشار إليها

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ أي على ما ادعيتموه من اختصاصكم بدخول الجنة فهو متصل معنى بقوله تعالى: (قالوا لن يدخل) الخ على أنه جواب له لا غير، و(هاتوا) بمعنى أحضروا والهاء أصلية لا بدل من همزة -آتوا- ولا للتنبيه وهي فعل أمر خلافا لمن زعم أنها اسم فعل أو صوت بمنزلة -ها- وفي مجيء الماضي والمضارع والمصدر من هذه المادة خلاف؛ وأثبت أبو حيان -هاتى يهاتي مهاتاة- والبرهان الدليل على صحة الدعوى ، قيل : هو مأخوذ من البره

---

(١) قوله : كعوذ هي حديثات النتاج من الظباء والابل والخيل اه منه *

وهو القطع فتكون النون زائدة ، وقيل : من البرهنة وهو البيان فتكون النون أصلية لفقدان فعلن ووجود فعلل ويبنى على هذا الاشتقاق الخلاف فى ـ برهان ـ إذا سمى به هل ينصرف أو لا؟ ﴿ إن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ١١١ ﴾ جواب الشرط محذوف يدل عليه ما قبله ومتعلق الصدق دعواهم السابقة لا ـ الايمان ـ ولا ـ الامانى ـ كما قيل، وأفهم التعليق أنه لا بد من البرهان للصادق ليثبت دعواه، وعلل بأن كل قول لا دليل عليه غير ثابت عند الخصم فلا يعتد به، ولذا قيل: من ادعى شيئاً بلا شاهد لا بد أن تبطل دعواه، وليس فى الآية دليل على منع التقليد فان دليل المقلد دليله كما لا يخفى، وتفسير الصدق هنا بالصلاح مما لا يدعو إليه سوى فساد الذهن ﴿ بَلَىٰ ﴾ رد لقولهم الذى زعموه وإثبات لما تضمنه من نفى دخول غيرهم الجنة. والقول بأنه رد لما أشار إليه (قل هاتوا برهانكم) من نفى أن يكون لهم برهان مما لا وجه له ولا برهان عليه ﴿ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ ﴾ أى انقاد لما قضى الله تعالى وقدره، أو أخلص له نفسه أو قصده فلم يشرك به تعالى غيره، أو لم يقصد سواه فالوجه إما مستعار للذات وتخصيصه بالذكر لأنه أشرف الأعضاء ومعدن الحواس. وإما مجاز عن القصد لأن القاصد للشىء مواجه له ﴿ وَهُوَ مُحْسِنٌ ﴾ حال من ضمير (أسلم) أى والحال إنه محسن فى جميع أعماله، وإذا أريد بما تقدم الشرك يؤول المعنى إلى (آمن وعمل الصالحات) وقد فسر النبى ﷺ الاحسان بقوله: «أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك» ﴿ فَلَهُ أَجْرُهُ ﴾ أى الذى وعد له على ذلك لا الذى يستوجبه كما قاله الزمخشرى رعاية لمذهب الاعتزال، والتعبير عما وعد بالأجر إيذانا بقوة ارتباطه بالعمل ﴿ عِندَ رَبِّهِ ﴾ حال من أجره والعامل فيه معنى الاستقرار، والعندية للتشريف، والمراد عدم الضياع والنقصان، وأتى ـ بالرب ـ مضافا إلى ضمير (من أسلم) إظهاراً لمزيد اللطف به وتقريراً لمضمون الجملة، والجملة جواب (مَن) إن كانت شرطية وخبرها إن كانت موصولة والفاء فيها لتضمنها معنى الشرط، وعلى التقديرين يكون الرد بـ(بلى) وحده وما بعده كلام مستأنف كأنه قيل: إذا بطل ما زعموه فما الحق فى ذلك، وجوز أن تكون (مَن) موصولة فاعل ليدخلها محذوفا، و(بلى) مع ما بعدها رد لقولهم، ويكون (فله أجره) معطوفا على ذلك المحذوف عطف الاسمية على الفعلية لأن المراد بالأولى التجدد، وبالثانية الثبوت، وقد نص السكاكى بأن الجملتين إذا اختلفتا تجدداً وثبوتا يراعى جانب المعنى فيتعاطفان ﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ تقدم مثله والجمع فى الضمائر الثلاثة باعتبار معنى (منْ) كما أن الافراد فى الضمائر الأول باعتبار اللفظ ، ويجوز فى مثل هذا العكس إلا أن الافصح أن يبدأ بالحمل على اللفظ ثم بالحمل على المعنى لتقدم اللفظ عليه فى الافهام *

﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ ﴾ المراد يهود المدينة ووفد نصارى نجران تماروا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتسابوا وأنكرت اليهود الانجيل ونبوة عيسى عليه السلام وأنكر النصارى التوراة ونبوة موسى عليه السلام . فأل فى الموضعين للعهد . وقيل: المراد عامة اليهود وعامة النصارى وهو من الاخبار عن الامم السالفة، وفيه تقريع لمن بحضرته صلى الله تعالى عليه وسلم وتسلية له عليه الصلاة والسلام إذ كذبوا بالرسل والكتب قبله فأل فى الموضعين للجنس، والأول هو المروى فى أسباب النزول ، وعليه يحتمل أن يكون القائل كل واحد من آحاد الطائفتين وهو الظاهر، ويحتمل أن يكون

المراد بذلك رجلين رجل من اليهود يقال له نافع بن حرملة ورجل من نصارى نجران ونسبة ذلك للجميع حيث وقع من بعضهم وهى طريقة معروفة عند العرب فى نظمها ونثرها. وهذا بيان لتضليل كل فريق صاحبه بخصوصه إثر بيان تضليله كل من عداه على وجه العموم، و(على شىء خبر) ليس، وهو عند بعض من باب حذف الصفة أى شىء يعتد به فى الدين لأنه من المعلوم أن كلا منهما على شىء، والأولى عدم اعتبار الحذف، وفى ذلك مبالغة عظيمة لأن الشىء - كما يشير اليه كلام سيبويه - مايصح أن يعلم ويخبر عنه فاذا نفى مطلقا كان ذلك مبالغة فى عدم الاعتداد بما هم عليه وصار كقولهم - أقل من لاشىء - ﴿وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ حال من الفريقين بجعلهما فاعل فعل واحد لئلا يلزم إعمال عاملين فى معمول واحد أى قالوا ذلك وهم عالمون بما فى كتبهم الناطقة بخلاف مايقولون، وفى ذلك توبيخ لهم وإرشاد للمؤمنين إلى أن من كان عالماً بالقرآن لا ينبغى أن يقول خلاف ماتضمنه، والمراد من (الكتاب) الجنس فيصدق على التوراة والانجيل، وقيل: المراد به التوراة لأن النصارى تمتثلها أيضاً ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وهم مشركو العرب فى قول الجمهور، وقيل: مشركو قريش، وقيل: هم أمم كانوا قبل اليهود والنصارى، وأما القول بأنهم اليهود وأعيد قولهم مثل قول النصارى ونفى عنهم العلم حيث لم ينتفعوا به فالظاهر أنه قول (الذين لا يعلمون) والكاف من (كذلك) فى موضع نصب على أنه نعت لمصدر محذوف منصوب بـ(قال) مقدم عليه أى قولا مثل قول اليهود والنصارى (قال الذين لا يعلمون) ويكون ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ على هذا منصوبا بـ(يعلمون) والقول بمعنى الاعتقاد، أو بقال على أنه مفعول به أو بدل من محل الكاف، وقيل: (كذلك) مفعول به و(مثل) مفعول مطلق، والمقصود تشبيه المقول بالمقول فى المؤدى والمحصول، وتشبيه القول بالقول فى الصدور عن مجرد التشهى والهوى والعصبية، وجوزوا أن تكون الكاف فى موضع رفع بالابتداء والجملة بعده خبره والعائد محذوف أى قاله، و(مثل) صفة مصدر محذوف، أو مفعول (يعلمون) ولا يجوز أن يكون مفعول (قال) لأنه قد استوفى مفعوله، واعترض هذا بأن حذف العائد - على المبتدأ الذى لو قدر خلو الفعل عن الضمير لنصبه - مما خصه الكثير بالضرورة ومثلوا له بقوله:

وخالد يحمد ساداتنا بالحق (لا تحمد) بالباطل

وقيل: عليه وعلى ماقبله أن استعمال الكاف اسما وإن جوزه الأخفش إلا أن جماعة خصوه بضرورة الشعر مع أنه قد يؤول ماورد منه فيه على أنه لا يخفى مافى توجيه التشبيهين دفعاً لتوهم اللغوية من التكلف والخروج عن الظاهر، ولعل الأولى أن يجعل (مثل قولهم) إعادة لقوله تعالى: (كذلك) للتأكيد والتقرير كما فى قوله تعالى: (جزاؤه من وجد فى رحله فهو جزاؤه) وبه قال بعض المحققين، وقد يقال: إن كذلك ليست للتشبيه هنا بل لافادة أن هذا الأمر عظيم مقرر، وقد نقل الوزير عاصم بن أيوب فى شرح قول زهير:

(كذلك) خيمهم ولكل قوم إذا مستهم الضراء خيم

عن الامام الجرجانى إن (كذلك) تأتى للتثبيت إما لخبر مقدم وإما لخبر متأخر وهى نقيض كلا لأن كلا تنفى وكذلك تثبت ومثله (كذلك نسلكه فى قلوب المجرمين) وفى شرح المفتاح الشريفى إنه ليس المقصود من التشبيهات هى المعانى الوضعية فقط إذ تشبيهات البلغاء قلما تخلو من مجازات وكنايات فنقول: إنا رأيناهم يستعملون كذا وكذا للاستمرار تارة نحو عدل زيد فى قضية فلان كذا وهكذا أى عدل مستمر، وقال الحماسى:

(هكذا) يذهب الزمان ويفنى الـ * ـعلم فيه ويدرس الأثر

نص عليه التبريزى فى شرح الحماسة وله شواهد كثيرة ، وقال فى شرح قول أبى تمام :

* كذا فليجل الخطب وليفدح الأمر * إنه للتهويل والتعظيم وهو فى صدر القصيدة لم يسبق مايشبهه به، وسيأتى لذلك تتمة إن شاء الله تعالى، وإنما جعل قول أولئك مشبها به لأنه أقبح إذ الباطل من العالم أقبح منه من الجاهل، وبعضهم يجعل التشبيه على حد (إنما البيع مثل الربا) وفيه من المبالغة والتوبيخ على التشبه بالجهال مالا يخفى وإنما وبخوا، وقد صدقوا إذ كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء لانهم لم يقصدوا ذلك وإنما قصد كل فريق إبطال دين الآخر من أصله والكفر بنبيه وكتابه على أنه لا يصح الحكم بأن كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء يعتد به لان المتبادر منه أن لا يكون كذلك فى حد ذاته ومالا ينسخ منهما حق واجب القبول والعمل فيكون شيئاً معتداً به فى حد ذاته وإن لم يكن شيئاً بالنسبة اليهم لانه لا انتفاع بما لم ينسخ مع الكفر بالناسخ *

﴿ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ١١٣ ﴾ أى بين اليهود والنصارى لا بين الطوائف الثلاثة لان مساق النظم لبيان حال تينك الطائفتين والتعرض لمقالة غيرهم لاظهار كمال بطلان مقالهم والحكم الفصل والقضاء وهو يستدعى جارين فيقال: حكم القاضى فى هذه الحادثة بكذا، وقد حذف هنا أحدهما اختصاراً وتفخيما لشأنه أى بما يقسم لكل فريق مايليق به من العذاب، والمتبادر من الحكم بين فريقين أن يحكم لاحدهما بحق دون الآخر فكأن استعماله بماذكر مجاز ، وقال الحسن: المراد بالحكم بين هذين الفريقين تكذيبهم وإدخالهم النار وفى ذلك تشريك فى حكم واحد وهو بعيد عن حقيقة الحكم، و(يوم) متعلق بـ(يحكم) وكذا ما بعده ولا ضير لاختلاف المعنى ، وفيه متعلق بـ(يختلفون) لا بـ(كانوا) وقدم عليه للمحافظة على رءوس الآى *

﴿ ومن باب الاشارة فى الآيات ﴾ ماننسخ من آية أى مانزيل من صفاتك شيئاً عن ديوان قلبك أو نخفيه باشراق أنوارنا عليه إلا ونرقم فيه من صفاتنا التى لا تظن قابليتك لما يشاركها فى الاسم والتى تظن وجود مالا يشارك كما فيك (ألم تعلم أن الله له ملك) عالم الارواح وأرض الاجساد وهو المتصرف فيهما بيد قدرته بل العوالم على اختلافها ظاهر شئون ذاته ومظهر أسمائه وصفاته فلم يبق شىء غيره ينصركم ويليكم (أم تريدون أن تسألوا) رسول العقل من اللذات الدنية والشهوات الدنيوية (كما سئل موسى) القلب (من قبل ومن يتبدل) الظلمة بالنور فقد ضل الطريق المستقيم (وقالت اليهود لن يدخل الجنة) المعهودة عندهم وهى جنة الظاهر وعالم الملك التى هى جنة الأفعال وجنة النفس إلا من كان هوداً (وقالت النصارى لن يدخل الجنة) المعهودة عندهم وهى جنة الباطن وعالم الملكوت التى هى جنة الصفات وجنة القلب إلا من كان نصرانيا، ولهذا قال عيسى عليه السلام: لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين (تلك أمانيهم) أى غاية مطالبهم التى وقفوا على حدها واحتجبوا بها عما فوقها (قل هاتوا) دليلكم الدال على نفى دخول غيركم (إن كنتم) صادقين فى دعواكم بل الدليل دل على نقيض مدعاكم فان (من أسلم وجهه) وخلص ذاته من جميع لوازمها وعوارضها لله تعالى بالتوحيد الذاتى عند المحو الكلى وهو مستقيم فى أحواله بالبقاء بعد الفناء مشاهد ربه فى أعماله راجع من الشهود الذاتى إلى مقام الاحسان الصفاتى الذى هو المشاهدة للوجود الحقانى (فله أجره عند ربه) أى ماذكرتم من الجنة وأصفى لاختصاصه بمقام العندية التى حجبتم عنها ولهم زيادة على ذلك هى عدم خوفهم من احتجاب الذات وعدم حزنهم على مافاتهم من جنة الأفعال والصفات التى حجبتم بالوقوف عندها (وقالت اليهود ليست النصارى على شىء) لاحتجابهم بالباطن عن الظاهر (وقالت النصارى ليست

اليهود على شيء) لاحتجابهم عن الباطن بالظاهر (وهم يتلون الكتاب) وفيه مايرشدهم إلى رفع الحجاب ورؤية حقية كل مذهب فى مرتبته (كذلك قال الذين لا يعلمون) المراتب (مثل قولهم) فخطأ كل فرقة منهم الفرقة الاخرى ولم يميزوا بين الارادة الكونية والارادة الشرعية ولم يعرفوا اوجه الحق فى كل مرتبة من مراتب الوجود فالله تعالى الجامع لجميع الصفات على اختلاف مراتبها وتفاوت درجاتها (يحكم بينهم بالحق) فى اختلافاتهم يوم قيام القيامة الكبرى وظهور الوحدة الذاتية وتجلى الرب بصور المعتقدات حتى ينكرونه فلا يسجد له إلا من لم يقيده سبحانه حتى بقيد الاطلاق ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ ﴾ نزلت فى طيطوس بن إسيانوس الرومى وأصحابه وذلك أنهم غزوا بنى إسرائيل فقتلوا مقاتليهم وسبوا ذراريهم وحرقوا التوراة وخربوا بيت المقدس وقذفوا فيه الجيف وذبحوا فيه الخنازير وبقى خرابا إلى أن بناه المسلمون فى أيام عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه، وروى عطاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إنها نزلت فى مشركى العرب منعوا المسلمين من ذكر الله تعالى فى المسجد الحرام، وعلى الأول تكون الآية معطوفة على قوله تعالى: (وقالت النصارى) عطف قصة على قصة تقريراً لقبائحهم، وعلى الثانى تكون اعتراضا بأكثر من جملة بين المعطوف أعنى قالوا اتخذ والمعطوف عليه أعنى قالت اليهود لبيان حال المشركين الذين جرى ذكرهم بيانا لكمال شناعة أهل الكتاب فان المشركين الذين يضاهونهم إذا كانوا أظلم الكفرة، وظاهر الآية العموم فى كل مانع وفى كل مسجد وخصوص السبب لا يمنعه، و(أظلم) أفعل تفضيل خبر عن ـ من ـ ولا يراد بالاستفهام حقيقته وإنما هو بمعنى النفى فيؤل إلى الخبر أى لا أحد أظلم من ذلك واستشكل بأن هذا التركيب قد تقرر فى القرآن كمن (أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها) (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا) (فمن أظلم ممن كذب بآيات الله) إلى غير ذلك فاذا كان المعنى على هذا لزم التناقض وأجيب بالتخصيص إما بما يفهم من نفس الصلات أو بالنسبة إلى من جاء بعد من ذلك النوع ويؤول معناه إلى السبق فى المانعية أو الافترائية مثلا، واعترض بأن ذلك بعد عن مدلول الكلام ووضعه العربى وعجمة فى اللسان يتبعها استعجام المعنى، فالاولى أن يجاب بأن ذلك لا يدل على نفى التسوية فى الأظلمية وقصارى مايفهم من الآيات أظلمية أولئك المذكورين فيها ممن عداهم كما أنك إذا قلت لا أحد أفقه من زيد وعمرو وخالد لا يدل على أكثر من نفى أن يكون أحد أفقه منهم وإما أنه يدل على ان أحدهم أفقه من الآخر فلا، ولا يرد أن من منع مساجد الله مثلا ولم يفتر على الله كذبا أقل ظلما ممن جمع بينهما فلا يكون مساويا فى الاظلمية لأن هذه الآيات إنما هى فى الكفار وهم متساوون فيها إذ الكفر شيء واحد لا يمكن فيه الزيادة بالنسبة لافراد من اتصف به وإنما تمكن بالنسبة لهم ولعصاة المؤمنين بجامع ما اشتركوا فيه من المخالفة قاله أبو حيان، ولا يخفى مافيه. وقد قال غير واحد إن قولك: من أظلم ممن فعل كذا إنكار لأن يكون أحد أظلم منه أو مساويا له وإن لم يكن سبك التركيب متعرضا لانكار المساواة ونفيها إلا أن العرف الفاشى والاستعمال المطرد يشهد له فانه إذا قيل من أكرم من فلان أو لا أفضل من فلان فالمراد به حتما أنه أكرم من كل كريم وأفضل من كل فاضل فلعل الأولى الرجوع إلى أحد الجوابين مع ملاحظة الحيثية وإن جعلت ذلك الكلام مخرجا مخرج المبالغة فى التهديد والزجر مع قطع النظر عن نفى المساواة أو الزيادة فى نفس الأمر كما قيل به محكما العرف أيضاً زال الاشكال وارتفع القيل والقال فتدبر ﴿ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ ﴾ مفعول ثان لمنع أو مفعول من أجله بمعنى

منعها كراهية (أن يذكر) أو بدل اشتمال من مساجد والمفعول الثانى إذن مقدر أى عمارتها أو العبادة فيها أو نحوه أو الناس مساجد الله تعالى أولا تقدير ؛ والفعل متعدّ لواحد و كنى بذكر اسم الله تعالى عما يوقع فى المساجد من الصلوات والتقربات إلى الله تعالى بالافعال القلبية والقالبية المأذون بفعلها فيها ٭

﴿ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَا ﴾ أى هدمها وتعطيلها ، وقال الواحدى : إنه عطف تفسير لأن عمارتها بالعبادة فيها ﴿ أُوْلَـٰئِكَ ﴾ الظالمون المانعون الساعون فى خرابها ٭

﴿ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ﴾ ـ اللام ـ فى (لهم) إما للاختصاص ـ على وجه اللياقة ـ كما فى الجل للفرس ، والمراد من ـ الخوف ـ الخوف من الله تعالى ، وإما للاستحقاق كما فى ـ الجنة للمؤمن ـ والمراد من ـ الخوف ـ الخوف من المؤمنين ، وإما لمجرد الارتباط بالحصول ، أى (ما كان لهم) فى علم الله تعالى وقضائه (أن يدخلوها) فيما سيجىء (إلا خائفين) والجملة ﴿على الأول﴾ مستأنفة جواب لسؤال نشأ من قوله تعالى : (وسعى فى خرابها) كأنه قيل : فما اللائق بهم ؟ والمراد من ـ الظلم ـ حينئذ وضع الشىء فى غير موضعه ٭

﴿وعلى الثانى﴾ جواب سؤال ناشىء من قوله سبحانه : (من أظلم ممن منع) كأنه قيل : فما كان حقهم ؟ والمراد من ـ الظلم ـ التصرف فى حق الغير ﴿وعلى الثالث﴾ اعتراض بين كلامين متصلين معنى ، وفيه وعد المؤمنين بالنصرة وتخليص ـ المساجد ـ عن الكفار ـ وللاهتمام بذلك وسطه ـ وقد أنجز الله تعالى وعده والحمد لله ، فقد روى أنه لا يدخل بيت المقدس أحد من النصارى إلا متنكراً مسارقة ، وقال قتادة : لا يوجد نصرانى فى بيت المقدس إلا انتهك ضرباً ، وأبلغ إليه فى العقوبة ، ولا نقض باستيلاء الأقرع ، وبقاء بيت المقدس فى أيدى النصارى أكثر من مائة سنة إلى أن استخلصه الملك صلاح الدين لأن الانجاز يستدعى تحقيقه فى وقت ما ، ولا دلالة فيه على التكرار ، وقيل : النفى بمعنى النهى ـ ومعناه على طريق الكناية ـ النهى عن التخلية والتمكين من دخولهم المساجد ، وذلك يستلزم ـ أن لا يدخلوها إلا خائفين ـ من المؤمنين ، فذكر اللازم وأريد الملزوم ، ولا يخفى أن النهى عن التخلية والتمكين المذكور فى وقت قوة الكفار ومنعهم المساجد لا فائدة فيه سوى الاشعار بوعد المؤمنين بالنصرة والاستخلاص منهم ، فالحمل عليه من أول الأمر أولى ، واختلف الأئمة فى دخول الكفار المسجد ، فجوّزه الامام أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه مطلقاً للآية ـ فانها تفيد دخولهم بخشية وخشوع ـ ولأن وفد ثقيف قدموا عليه عليه الصلاة والسلام فأنزلهم المسجد ، ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : «من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ، ومن دخل الكعبة فهو آمن» والنهى محمول على التنزيه أو الدخول للحرم بقصد الحج ، ومنعه مالك رضى الله تعالى عنه مطلقاً لقوله تعالى : (إنما المشركون نجس) والمساجد يجب تطهيرها عن النجاسات ، ولذا يمنع الجنب عن الدخول ـ وجوّزه لحاجة ـ وفرق الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه بين المسجد الحرام وغيره وقال : الحديث منسوخ بالآية ، وقرأ عبد الله (إلا خيفاً) وهو مثل صيم ﴿ لَهُمْ فِى الدُّنْيَا خِزْىٌ ﴾ أى عظيم بقتل أبطالهم وأقيالهم ، وكسر أصنامهم ، وتسفيه أحلامهم ، وإخراجهم من جزيرة العرب التى هى دار قرارهم ، ومسقط رءوسهم ، أو بضرب الجزية على أهل الذمة منهم ﴿ وَلَهُمْ فِى الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ وهو عذاب النار لما أن سببه أيضاً ، وهو ما حكى من ظلمهم ـ كذلك فى العظم ـ وتقديم الظرف فى الموضعين للتشويق لما يذكر بعده ٭

﴿ ومن باب الإشارة فى الآية ﴾ ومن أبخس حظاً وأنقص حقاً (ممن منع) مواضع السجود لله تعالى وهى القلوب

التي يعرف فيها فيسجد له بالفناء الذاتي (أن يذكر فيها اسمه) الخاص الذي هو الاسم الأعظم ، إذ لا يتجلى بهذا الاسم إلا في القلب - وهو التجلي بالذات مع جميع الصفات - أو اسمه المخصوص بكل واحد منها ، أي الكمال اللائق باستعداده المقتضي له (وسعى في خرابها) بتكديرها بالتعصبات وغلبة الهوى ، ومنع أهلها بتهييج الفتن اللازمة لتجاذب قوى النفس ، ودواعي الشيطان والوهم (أولئك ما كان لهم أن يدخلوها) ويصلوا إليها (إلا خائفين) منكسرين لظهور تجلي الحق فيها (لهم في الدنيا خزي) وافتضاح وذلة بظهور بطلان ما هم عليه (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) وهو احتجابهم عن الحق سبحانه ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ﴾ أي الناحيتان المعلومتان المجاورتان لنقطة تطلع منها الشمس وتغرب ، وكني بمالكيتهما عن مالكية كل الأرض ، وقال بعضهم : إذا كانت الأرض كروية يكون كل مشرق بالنسبة مغرباً بالنسبة - والأرض كلها كذلك - فلا حاجة إلى التزام الكناية، وفيه بعد ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ ﴾ أي ففي أي مكان فعلتم التولية شطر القبلة، وقرأ الحسن (تولوا) على الغيبة ﴿ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ أي فهناك جهته سبحانه التي أمرتم بها، فإذاً مكان - التولية - لا يختص بمسجد دون مسجد ولا مكان دون آخر (فأينما) ظرف لازم الظرفية متضمن لمعنى الشرط وليس مفعولا لـ(تولوا) - والتولية - بمعنى الصرف منزل منزلة اللازم ، و(ثم) اسم إشارة للمكان البعيد خاصة - مبني على الفتح - ولا يتصرف فيه بغير - من - وقد وهم من أعربه مفعولا به في قوله تعالى : (وإذا رأيت ثم رأيت نعيما) وهو خبر مقدم ، وما بعده مبتدأ مؤخر ، والجملة جواب الشرط - والوجه - الجهة - كالوزن والزنة - واختصاص الإضافة باعتبار كونها مأموراً بها ، وفيها رضاه سبحانه ، وإلى هذا ذهب الحسن . ومجاهد . وقتادة ، ومقاتل . وقيل : الوجه بمعنى الذات مثله في قوله تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه) إلا أنه جعل هنا كناية عن علمه واطلاعه بما يفعل هناك ، وقال أبو منصور : بمعنى الجاه ، ويؤول إلى الجلال والعظمة ، والجملة - على هذا - اعتراض لتسلية قلوب المؤمنين بحل الذكر والصلاة في جميع الأرض - لا في المساجد خاصة - وفي الحديث الصحيح «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» ولعل غيره عليه الصلاة والسلام لم تبح له الصلاة في غير البيع والكنائس ، وصلاة عيسى عليه السلام - في أسفاره - في غيرها كانت عن ضرورة - فلا حاجة إلى القول باختصاص المجموع - وجوز أن تكون (أينما) مفعول (تولوا) بمعنى الجهة ، فقد شاع في الاستعمال (أينما) توجهوا ، بمعنى أي جهة توجهوا - بناء على ما روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما - أن الآية نزلت في صلاة المسافر (١) والتطوع على الراحلة ، وعلى ما روي عن جابر أنها نزلت في قوم عميت عليهم - القبلة - في غزوة كنت فيها معهم ، فصلوا إلى الجنوب والشمال ، فلما أصبحوا تبين خطؤهم ، ويحتمل - على هاتين الروايتين - أن تكون (أينما) كما في الوجه الأول أيضاً ، ويكون المعنى في أي مكان فعلتم أي - تولية - لأن حذف المفعول به يفيد العموم ، واقتصر عليه بعضهم مدعياً أن ما تقدم لم يقل به أحد من أهل العربية ، ومن الناس من قال : الآية توطئة لنسخ القبلة ، وتنزيه للمعبود أن يكون في حيز وجهة ، وإلا لكانت أحق بالاستقبال ، وهي محمولة على العموم غير مختصة بحال السفر أو حال التحري ، والمراد بـ(أينما) أي جهة ، وبالوجه الذات . ووجه الارتباط حينئذ أنه لما جرى ذكر - المساجد - سابقاً أورد بعدها تقريباً حكم - القبلة - على سبيل الاعتراض ، وادعى بعضهم أن هذا أصح الأقوال ، وفيه تأمل ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ ﴾ أي محيط بالأشياء ملكا أو رحمة ، فلهذا - وسع - عليكم - القبلة - ولم يضيق عليكم ﴿ عَلِيمٌ ﴾ بمصالح العباد وأعمالهم

(١) بالمعنى اللغوي أي الخارج عن العمران اه منه

فى الأماكن ، والجملة ﴿على الأول﴾ تذييل لمجموع (ولله المشرق والمغرب) الخ ﴿وعلى الثانى﴾ تذييل لقوله سبحانه : (فأينما تولوا) الخ ، ومن الغريب جعل ذلك تهديداً ـ لمن منع مساجد الله ـ وجعل الخطاب المتقدم لهم أيضاً، فيؤول المعنى إلى أنه لامهرب من الله تعالى لمن طغى ، ولا مفر لمن بغى ، لأن فلك سلطانه حدد الجهات ، وسلطان علمه أحاط بالأفلاك الدائرات

أين المفر ولا مفر لهارب وله البسيطان الثرى والماء

﴿ومن باب الاشارة﴾ أن المشرق عبارة عن عالم النور والظهور وهو جنة النصارى وقبلتهم بالحقيقة باطنه، والمغرب عالم الأسرار والخفاء وهو جنة اليهود وقبلتهم بالحقيقة باطنه، أو المشرق عبارة عن إشراقه سبحانه على القلوب بظهور أنواره فيها والتجلى لها بصفة جماله حالة الشهود، والمغرب عبارة عن الغروب بتستره واحتجابه واختفائه بصفة جلاله حالة البقاء بعد الفناء ولله تعالى كل ذلك فأى جهة يتوجه المرء من الظاهر والباطن (فثم وجه الله) المتجلى بجميع الصفات المتجلى بما شاء منزها عن الجهات وقد قال قائل القوم:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعدد

(إن الله واسع) لايخرج شيء عن إحاطته (عليم) فلا يخفى عليه شيء من أحوال خليقته ومظاهر صفته *

﴿وَقَالُواْ اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً﴾ نزلت فى اليهود حيث ـ قالوا عزيز ابن الله ـ وفى نصارى نجران حين قالوا (المسيح ابن الله) وفى مشركى العرب حيث قالوا ـ الملائكة بنات الله ـ فالضمير لماسبق ذكره من النصارى واليهود والمشركين الذين لا يعلمون، وعطفه على (قالت اليهود) وقال أبو البقاء على (وقالوا لن يدخل الجنة) : وجوز أن يكون عطفاً على منع أو على مفهوم ـ من أظلم ـ دون لفظه للاختلاف إنشائية وخبرية . والتقدير ظلموا ظلماً شديداً بالمنع، وقالوا . وإن جعل من عطف القصة على القصة لم يحتج إلى تأويل ، والاستئناف حينئذ بيانى كأنه قيل بعدما عدد من قبائحهم هل انقطع خيط إسهابهم فى الافتراء على الله تعالى أم امتد ؟ فقيل : بل امتد فانهم قالوا ماهو أشنع وأفظع ، و ـ الاتخاذ ـ إما بمعنى الصنع والعمل فلا يتعدى إلا إلى واحد ، وإما بمعنى التصيير، والمفعول الأول محذوف أى صير بعض مخلوقاته ولداً ، وقرأ ابن عباس . وابن عامر . وغيرهما ـ قالوا ـ بغير واو على الاستئناف أو ملحوظاً فيه معنى العطف ، واكتفى بالضمير ، والربط به عن الواو كما فى البحر ﴿سُبْحَٰنَهُ﴾ تنزيه وتبرئة له تعالى عما قالوا . بأبلغ صيغة ومتعلق ـ سبحان ـ محذوف كما ترى لدلالة الكلام عليه *

﴿بَل لَّهُ مَا فِى السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ إبطال لما زعموه وإضراب عما تقتضيه مقالتهم الباطلة من التشبيه بالمحدثات فى التناسل والتوالد ، والحاجة إلى الولد فى القيام بما يحتاج الوالد إليه ، وسرعة الفناء لأنه لازم للتركيب اللازم للحاجة ، وكل محقق قريب سريع ، ولأن الحكمة فى التوالد هو أن يبقى النوع محفوظاً بتوارد الأمثال فيما لا سبيل إلى بقاء الشخص بعينه مدة بقاء الدهر ، وكل ذلك يمتنع على الله تعالى فانه الابدى الدائم والغنى المطلق المنزه عن مشابهة المخلوقات ، واللام فى (له) قيل للملك ، وقيل : إنها كالتى فى قولك لزيد ـ ضرب ـ تفيد نسبة الأثر إلى المؤثر ، وقيل : للاختصاص بأى وجه كان ، وهو الأظهر ، والمعنى ليس الأمر كما افتروا بل هو خالق جميع الموجودات التى من جملتها مازعموه ولداً ، والخالق لكل موجود لا حاجة له إلى الولد إذ هو يوجد مايشاء منزها عن الاحتياج إلى التوالد ﴿كُلٌّ لَّهُ قَٰنِتُونَ ١١٦﴾ أى كل مافيهما كائنا ماكان جميعاً

منقادون له لا يستعصى شىء منهم على مشيئته وتكوينه إيجاداً و إعداماً وتغيراً من حال إلى حال ، وهذا يستلزم الحدوث والامكان المنافى للوجوب الذاتى فكل من كان متصفا بهذه الصفة لا يكون والداً لان من حق الولد أن يشارك والده فى الجنس لكونه بعضا منه ، وإن لم يماثله ، وكان الظاهر كلمة من مع (قانتون) كيلا يلزم اعتبار التغليب فيه ، ويكون موافقا لسوق الكلام فان الكلام فى العزير . والمسيح . والملائكة وهم عقلاء إلا أنه جاء بكلمة (ما) المختصة بغير أولى العلم كما قاله بعضهم : محتجا بقصة الزبعرى مخالفا لما عليه الرضى من أنها فى الغالب لما لا يعلم ، ولما عليه الاكثرون من عمومها كما فى التلويح ، واعتبر التغليب فى (قانتون) إشارة إلى أن هؤلاء الذين جعلوهم ولد الله تعالى سبحانه وتعالى فى جنب عظمته جمادات مستوية الاقدام معها فى عدم الصلاحية لاتخاذ الولد ، وقيل : أتى بما فى الاول لانه إشارة إلى مقام الالوهية ، والعقلاء فيه بمنزلة الجمادات ، وبجمع العقلاء فى الثانى لانه إشارة إلى مقام العبودية ، والجمادات فيه بمنزلة العقلاء ،

ويحتمل أن يقدر المضاف اليه كل ماجعلوه ولداً لدلالة المقول لا عاما لدلالة مبطله ، ويراد بالقنوت الانقياد لأمر التكليف كما أنه على العموم الانقياد لأمر التكوين ، وحينئذ لا تغليب فى (قانتون) وتكون الجملة إلزاما بأن ما زعموه ولداً مطيع لله تعالى مقر بعبوديته بعد إقامة الحجة عليهم بما سبق ، وترك العطف للتنبيه على استقلال كل منهما فى الدلالة على الفساد واختلافهما فى كون أحدهما حجة والآخر إلزاماً ، وعلى الأول يكون الاخير مقرراً لما قبله ، وذكر الجصاص إن فى هذه الآية دلالة على أن ملك الانسان لا يبقى على ولده لأنه نفى الولد باثبات الملك باعتبار أن اللام له فمتى ملك ولده عتق عليه ، وقد حكم صلى الله تعالى عليه وسلم بمثل ذلك فى الوالد إذا ملكه ولده ؛ ولا يخفى أن هذا بعيد عما قصد بالآية لا سيما إذا كان الاظهر الاختصاص كما علمت (بَدِيعُ السَّمَوٰتِ وَالْأَرْضِ) أى مبدعهما فهو فعيل من أفعل وكان الاصمعى ينكر فعيلا بمعنى مفعل ، وقال ابن برى : قد جاء كثيراً نحو مسخن وسخين . ومقعد وقعيد . وموصى ووصى . ومحكم وحكيم . ومبرم وبريم . وموثق وأنيق فى أخوات له ، ومن ذلك السميع فى بيت عمرو بن معدى كرب السابق . والاستشهاد بناءاً على الظاهر المتبادر على ما هو الأليق بمباحث العربية فلا يرد ما قيل فى البيت لأنه على خلافه كما لا يخفى على المنصف ، وقيل : هو من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها للتخفيف أى بديع سمواته . وأنت تعلم أنه قد تقرر أن الصفة إذا أضيفت إلى الفاعل يكون فيها ضمير يعود إلى الموصوف فلا تصح الاضافة إلا إذا صح اتصاف الموصوف بها نحو — حسن الوجه — حيث يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن وجهه بخلاف حسن الجارية وإنما صح زيد كثير الاخوان لاتصافه بأنه متقو بهم ، وفيما نحن فيه — وإن امتنع اتصافه بالصفة المذكورة — لكن يصح اتصافه بما دلت عليه وهو كونه مبدعا لها ، وهذا يقتضى أن يكون الاولى بقاء المبدع على ظاهره ، وهو الذى عليه أساطين أهل اللغة ، والابداع اختراع الشىء لا عن مادة ولا فى زمان ، ويستعمل ذلك فى إيجاده تعالى للمبادى — كما قاله الراغب وهو غير الصنع إذ هو تركيب الصورة بالعنصر ، ويستعمل فى إيجاد الاجسام وغير التكوين فانه ما يكون بتغير وفى زمان غالبا وإذا أريد من السموات والأرض جميع ماسواه تعالى من المبدعات والمصنوعات والمكونات لاحتوائها على عالم الملك والملكوت فبعد اعتبار التغليب يصح إطلاق كل من الثلاثة إلا أن لفظ الابداع أليق لأنه يدل على كمال قدرته تعالى ، والقول بتعين حمل الابداع على التكوين من مادة أو أجزاء لأن إيجاد السموات من شىء كما يشير اليه قوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء

وهى دخان) ناشىء من الغفلة عما ذكرنا ، والآية حجة أخرى لابطال تلك المقالة الشنعاء ، وتقريرها أنه تعالى مبدع لكل ماسواه فاعل على الاطلاق ، ولا شىء من الوالد كذلك ضرورة انفعاله بانفصال مادة الولد عنه فالله تعالى ليس بوالد ، وقرأ المنصور (بديع) بالنصب على المدح ، وقرىء بالجر على أنه بدل من الضمير فى (له) على رأى من يجوز ذلك ﴿ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْراً ﴾ أى أراد شيئاً بقرينة قوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئاً) وجاء القضاء على وجوه ترجع كلها إلى إتمام الشىء قولا أو فعلا وإطلاقه على الارادة مجاز من استعمال اللفظ المسبب فى السبب فان الايجاد الذى هو إتمام الشىء مسبب عن تعلق الارادة لأنه يوجبه ، وساوى ابن السيد بينه وبين القدر، والمشهور التفرقة بينهما بجعل القدر تقديراً لأمور قبل أن تقع ، والقضاء إنفاذ ذلك القدر وخروجه من العدم إلى حد الفعل ، وصحح ذلك الجمهور لأنه قد جاء فى الحديث «أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مر بكهف مائل للسقوط فأسرع المشى حتى جاوزه فقيل : له أتفر من قضاء الله تعالى ؟ فقال : أفر من قضائه تعالى إلى قدره » ففرق صلى الله تعالى عليه وسلم بين القضاء والقدر *

﴿ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ١١٧ ﴾ الظاهر أن الفعلين من كان التامة لعدم ذكر الخبر مع أنها الاصل أى احدث فيحدث ، وهى تدل على معنى الناقصة لأن الوجود المطلق أعم من وجوده فى نفسه أو فى غيره والأمر محمول (١) على حقيقته كما ذهب اليه محققو ساداتنا الحنفية والله تعالى قد أجرى سنته فى تكوين الاشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها، والمراد الكلام الازلى لأنه يستحيل قيام اللفظ المرتب بذاته تعالى ولأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل وتأخره عن الارادة وتقدمه على وجود الكون باعتبار التعلق، ولما لم يشتمل خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد جاز تعلقه بالمعدوم، وذهب المعتزلة . وكثير من أهل السنة إلى أنه ليس المراد به حقيقة الامر والامتثال ، وإنما هو تمثيل لحصول ماتعلق به الارادة بلامهلة بطاعة المأمور المطيع بلاتوقف فهناك استعارة تمثيلية حيث شبهت هيأة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلامهلة، وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلاتوقف وإباء تصويراً لحال الغائب بصورة الشاهد ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه فى المشبه به من غير اعتبار استعارة فى مفرداته وكان أصل الكلام إذا قضى أمراً فيحصل عقيبه دفعة فكأنما (يقول له كن فيكون) ثم حذف المشبه ، واستعمل المشبه به مقامه، وبعضهم يجعل فى الكلام استعارة تحقيقية تصريحية مبنية على تشبيه حال بقال ، ولعل الذى دعى هؤلاء إلى العدول عن الظاهر زعم امتناعه لوجوه ذكرها بعض أئمتهم ﴿ الأول ﴾ أن قوله تعالى : (كن) إما أن يكون قديما أو محدثاً لاجائز أن يكون قديماً لتأخر النون ولتقدم الكاف ، والمسبوق محدث لامحالة ، وكذا المتقدم عليه بزمان مقدر أيضاً ، ولأن (إذا) للاستقبال فالقضاء محدث و (كن) مرتب عليه بفاء التعقيب ، والمتأخر عن المحدث محدث ، ولاجائز أن يكون محدثاً وإلا لدار أو تسلسل ، ﴿ الثانى ﴾ إما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله فى الوجود ، وخطاب المعدوم سفه ، وإما بعد دخوله ولا فائدة فيه *

﴿ الثالث ﴾ المخلوق قد يكون جماداو تكليفه لايليق بالحكمة ﴿ الرابع ﴾ إذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله (كن) فان تمكن من الايجاد فلا حاجة اليها وإن لم يتمكن فلا يكون القادر قادراً على الفعل إلا عند تكلمه بـ(كن) فيلزم عجزه بالنظر إلى ذاته ﴿ الخامس ﴾ أنا نعلم بالضرورة إنه لا تأثير لهذه الكلمة إذا تكلمنا بها فكذا إذا تكلم بها غيرنا

---

(١) كأن مرادهم ان مدلول اللفظ موجود حقيقة ، والا فهذا الأمر تنجيزى وهو مجاز أيضا فافهم اه منه *

﴿ السادس ﴾ المؤثر إما مجموع الكاف والنون ولا وجود لهما مجموعين أو أحدهما وهو خلاف المفروض انتهى . وأنت إذا تأملت ماذكرنا ظهر لك اندفاع جميع هذه الوجوه، ويا عجبا لمن يقول بالكلام النفسى ويجعل هذا دالا عليه كيف تروعه هذه القعاقع أم كيف تغره هذه الفقاقع؟! نعم لو ذهب ذاهب إلى هذا القول لما فيه من مزيد إثبات العظمة لله تعالى ماليس فى الأول لا لأن الأول باطل فى نفسه كان حريا بالقبول ـ ولعلى أقول به ـ والآية مسوقة لبيان كيفية الابداع ومعطوفة على قوله تعالى: (بديع السموات والأرض) مشتملة على تقرير معنى الابداع وفيها تلويح بحجة أخرى لابطال ذلك الهذيان بأن اتخاذ الولد من الوالد إنما يكون بعد قصده بأطوار ومهلة لما أن ذلك لا يمكن إلا بعد انفصال مادته عنه وصيرورته حيوانا، وفعله تعالى بعد إرادته أو تعلق قوله مستغن عن المهلة فلا يكون اتخاذ الولد فعله تعالى ، وكأن السبب فى هذه الضلالة أنه ورد إطلاق الأب على الله تعالى فى الشرائع المتقدمة باعتبار أنه السبب الأول وكثر هذا الاطلاق فى إنجيل يوحنا ثم ظنت الجهلة أن المراد به معنى الولادة فاعتقدوا ذلك تقليداً وكفروا، ولم يجوز العلماء اليوم إطلاق ذلك عليه تعالى مجازاً قطعا لمادة الفساد، وقرأ ابن عامر (فيكون) بالنصب، وقد أشكلت على النحاة حتى تجرأ أحمد بن موسى فحكم بخطئها وهو سوء أدب بل من أقبح الخطأ ووجهها أن تكون حينئذ جواب الأمر حملا على صورة اللفظ وإن كان معناه الخبر إذ ليس معناه تعليق مدلول مدخول الفاء بمدلول صيغة الأمر الذى يقتضيه سببية ماقبل الفاء لما بعدها اللازمة لجواب الأمر بالفاء إذ لا معنى لقولنا ليكن منك كون فكون ، وقيل : الداعى إلى الحمل على اللفظ أن الأمر ليس حقيقياً فلا ينصب جوابه وإن من شرط ذلك أن ينعقد منهما شرط وجزاء نحو ـ ائتنى فأكرمك ـ إذ تقديره إن تأتنى أكرمك، وهنا لا يصح أن ـ يكن يكن ـ وإلا لزم كون الشىء سببا لنفسه، وأجيب بأن المراد إن يكن فى علم الله تعالى وإرادته يكن فى الخارج فهو على حد « من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » وبأن كون الأمر غير الحقيقى لا ينصب فى جوابه ممنوع فان كان بلفظ فظاهر ولكنه مجاز عن سرعة التكوين وإن لم يعتبر فهو مجاز عن إرادة سرعته فيؤول إلى أن يراد سرعة وجود شىء يوجد فى الحال فلا محذور للتغاير الظاهر ولا يخفى مافيه، ووجه الرفع الاستئناف أى فهو يكون وهو مذهب سيبويه، وذهب الزجاج إلى عطفه على (يقول) وعلى التقديرين لا يكون (يكون) داخلا فى المقول ومن تتمته ليوجه العدول عن الخطاب بأنه من باب الالتفات تحقيراً لشأن الأمر فى سهولة تكونه ووجهه به غير واحد على تقدير الدخول.

﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ عطف على قوله تعالى : (وقالوا اتخذ الله) ووجه الارتباط أن (الأول) كان قدحاً فى التوحيد وهذا قدح فى النبوة، والمراد من الموصول جهلة المشركين، وقد روى ذلك عن قتادة. والسدى. والحسن . وجماعة، وعليه أكثر المفسرين ويدل عليه قوله تعالى : (لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) وقالوا.(لولا تأتنا بآية كما أرسل الأولون) وقالوا.(لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا) وقيل: المراد به اليهود الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بدليل ماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن رافع بن خزيمة من اليهود قال لرسول الله صلى الله تعالى وسلم: إن كنت رسولا من عند الله تعالى فقل لله يكلمنا حتى نسمع كلامه فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وقوله تعالى : (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك) وقال مجاهد: المراد به النصارى ورجحه الطبرى بأنهم المذكورون فى الآية ، وهو كماترى ، ونفى العلم على الأول عنهم على حقيقته لأنهم لم يكن لهم كتاب ولاهم أتباع نبوة ،

وعلى الأخيرين لتجاهلهم أولعدم علمهم بمقتضاه ﴿ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ ﴾ أى هلا يكلمنا بأنك رسوله إما بالذات كما يكلم الملائكة أو بانزال الوحى إلينا ، وهو استكبار منهم بعد ّ أنفسهم الخبيثة كالملائكة والأنبياء المقدسين عليهم الصلاة والسلام ﴿ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ ﴾ أى حجة على صدقك وهو جحود منهم قاتلهم الله تعالى لما آتاهم من الآيات البينات ، والحجج الباهرات التى تخر لها صم الجبال، وقيل: المراد إتيان آية مقترحة، وفيه أن تخصيص النكرة خلاف الظاهر ﴿ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم ﴾ جواب لشبهتهم يعنى أنهم يسألون عن تعنت واستكبار مثل الأمم السابقة والسائل المتعنت لا يستحق إجابة مسألته ﴿ مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ﴾ هذا الباطل الشنيع (فقالوا أرنا الله جهرة) (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة) (اجعل لنا إلهاً) وقد تقدم الكلام على هذين التشبيهين ، ولبعضهم هنا زيادة على ما مر احتمال تعلق(كذلك) بـ(تأتينا) وحينئذ يكون الوقف عليه لا على(آية) أو جعل (مثل قولهم) متعلقا بـ(تشابهت) وحينئذ يكون الوقف على (من قبلهم) وأنت تعلم أنه لا ينبغى تخريج كلام الله تعالى الكريم على مثل هذه الاحتمالات الباردة ﴿ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ أى قلوب هؤلاء ومن قبلهم فى العمى والعناد ، وقيل : فى التعنت والاقتراح ، والجملة مقررة لما قبلها ، وقرأ أبو حيوة . وابن أبى اسحق بتشديد الشين قال ابو عمرو الدانى : وذلك غير جائز لأنه فعل ماض والتاآن المزيدتان إنما يجيئان فى المضارع فيدغم أما الماضى فلا، وفى غرائب التفسير أنهم أجمعوا على خطئه، ووجه ذلك الراغب بأنه حمل الماضى على المضارع فزيد فيه ما يزاد فيه ولا يخفى أنه بهذا القدر لا يندفع الاشكال، وقال ابن سهمى فى الشواذ : إن العرب قد تزيد على أول تفعل فى الماضى تاء فتقول تتفعل وأنشد ٭ تتقطعت بى دونك الاسباب ٭ وهو قول غير مرضى ولا مقبول فالصواب عدم صحة نسبة هذه القراءة إلى هذين الامامين وقد أشرنا إلى نحو ذلك فيما تقدم ﴿ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ ﴾ أى نزلناها بينة بأن جعلناها كذلك فى أنفسها فهو على حد سبحان من صغر البعوض وكبر الفيل ﴿ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ١١٨ ﴾ أى يعلمون الحقائق علما ذا وثاقة لا يعتريهم شبهة ولا عناد وهؤلاء ليسوا كذلك فلهذا تعنتوا واستكبروا وقالوا ما قالوا، والجملة على هذا معللة لقوله تعالى:(كذلك قال الذين من قبلهم) كما صرح به بعض المحققين، ويحتمل أن يراد من الاتيان طلب الحق واليقين. و-الآية- رد لطلبهم الآية، وفى تعريف الآيات وجمعها وإيراد التبيين مكان الاتيان الذى طلبوه ما لا يخفى من الجزالة، والمعنى أنهم اقترحوا (آية) فذة ونحن قد بينا الآيات العظام لقوم يطلبون الحق واليقين وإنما لم يتعرض سبحانه لرد قولهم(لولا يكلمنا الله) إيذانا بأنه منهم أشبه شىء بكلام الاحمق وجواب الاحمق السكوت﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ ﴾ أى متلبسا مؤيداً به فالظرف مستقر ، وقيل : لغو متعلق بأرسلنا أو بما بعده، وفسر الحق بالقرآن أو بالاسلام وبقاؤه على عمومه أولى﴿ بَشِيراً وَنَذِيراً ﴾ حالان من الكاف، وقيل :من الحق والآية اعتراض لتسلية الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه كان يهتم ويضيق صدره لاصرارهم على الكفر. والمراد(إنا أرسلناك) لأن تبشر من أطاع وتنذر من عصى لا لتجبر على الايمان فما عليك إن أصروا أو كابروا؟ والتأكيد لاقامة غير المنكر مقام المنكر بما لاح عليه من أمارة الانكار والقصر إفرادى ٭

﴿ وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ١١٩ ﴾ تذييل معطوف على ما قبله ،أو اعتراض أو حال أى أرسلناك غير - مسئول عن أصحاب الجحيم - ما لهم لم يؤمنوا بعد أن بلغت ما أرسلت به وألزمت الحجة عليهم ؟!،

وقرأ أبيّ و(ما) بدل و(لا) وابن مسعود (ولن) بدل (ذلك) وقرأ نافع. ويعقوب ـ لا تسأل ـ على صيغة النهي إيذانا بكمال شدة عقوبة الكفار وتهويلا لها كما تقول كيف حال فلان وقد وقع في مكروه فيقال لك لا تسأل عنه أي أنه لغاية فظاعة ما حل به لا يقدر المخبر على إجرائه على لسانه أو لا يستطيع السامع أن يسمعه، والجملة على هذا اعتراض أو عطف على مقدر أي فبلغ، والنهي مجازي، ومن الناس من جعله حقيقة، والمقصود منه بالذات نهيه ﷺ عن السؤال عن حال أبويه على ماروي ـ أنه عليه الصلاة والسلام سأل جبريل عن قبريهما فدله عليهما فذهب فدعا لهما وتمنى أن يعرف حالهما في الآخرة وقال: ليت شعري مافعل أبواي؟ فنزلت ـ ولا يخفى بعد هذه الرواية لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم ـ كما في المنتخب ـ عالم بما آل اليه أمرهما، وذكر الشيخ ولي الدين العراقي أنه لم يقف عليها، وقال الامام السيوطي : لم يرد في هذا إلا أثر معضل ضعيف الاسناد فلا يعول عليه ، والذي يقطع به أن الآية في كفار أهل الكتاب كالآيات السابقة عليها والتالية لها لا في أبويه صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولتعارض الاحاديث في هذا الباب وضعفها قال السخاوي: الذي ندين الله تعالى به الكف عنهما وعن الخوض في أحوالهما والذي أدين الله تعالى به أنا أنهما ماتا موحدين في زمن الكفر، وعليه يحمل كلام الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إن صح بل أكاد أقول: إنهما أفضل من عليّ القاري وأضرابه . و ـ الجحيم ـ النار بعينها إذا شب وقودها ويقال: جحمت النار تجحم جحما إذا اضطربت *

﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾ بيان لكمال شدة شكيمتي هاتين الطائفتين إثر بيان مايعمهما ، والمشركين مما تقدم ولا بين المعطوفين لتأكيد النفي وللاشعار بأن رضا كل منهما مباين لرضا الأخرى ، والخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفيه من المبالغة في إقناطه صلى الله تعالى عليه وسلم من إسلامهم مالاغاية وراءه فانهم حيث لم يرضوا عنه عليه الصلاة والسلام، ولو خلاهم يفعلون مايفعلون بل أملوا مالا يكاد يدخل دائرة الامكان، وهو الاتباع لملتهم التي جاء بنسخها فكيف يتصور اتباعهم لملته صلى الله تعالى عليه وسلم، واحتيج لهذه المبالغة لمزيد حرصه صلى الله تعالى عليه وسلم على إيمانهم على ماروي أنه كان يلاطف كل فريق رجاء أن يسلموا فنزلت، والملة في الأصل اسم من أمللت الكتاب بمعنى أمليته كما قال الراغب ، ومنه طريق ملول ـ أي مسلوك معلوم ـ كما نقله الأزهري ثم نقلت إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يملها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام فيها ، وقد تطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة، ولا تضاف إليه سبحانه فلا يقال ملة الله ، ولا إلى آحاد الأمة ، والدين يرادفها صدقا لكنه باعتبار قبول المأمورين لأنه في الأصل الطاعة والانقياد ولاتحاد ماصدقهما قال تعالى: (دينا قيما ملة إبراهيم) وقد يطلق الدين على الفروع تجوزا، ويضاف إلى الله تعالى وإلى الآحاد وإلى طوائف مخصوصة نظرا إلى الأصل على أن تغاير الاعتبار كاف في صحة الاضافة، ويقع على الباطل أيضا ، وأما الشريعة فهي المورد في الاصل، وجعلت اسما للأحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش والمعاد سواء كانت منصوصة من الشارع أو لا لكنها راجعة إليه. والنسخ والتبديل يقع فيها، وتطلق على الأصول الكلية تجوزا قاله بعض المحققين : ووحدت الملة ، وإن كان لهم ملتان للايجاز أو لانهما يجمعهما الكفر ، وهو ملة واحدة ، ثم إن هذا ليس ابتداء كلام منه تعالى بعدم رضاهم بل هو حكاية لمعنى كلام قالوه بطريق التكلم ليطابقه قوله سبحانه *

﴿ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ﴾ فانه على طريقة الجواب لمقالتهم ولعلهم ماقالوا ذلك إلا لزعمهم أن دينهم

حق وغيره باطل فأجيبوا بالقصر القلبي - أى دين الله تعالى هو الحق ودينكم هو الباطل، و(هدى الله) تعالى الذى هو الاسلام هو الهدى ومايدعون إليه ليس بهدى بل هوى - على أبلغ وجه لاضافة الهدى إليه تعالى وتأكيده بـ(ان) وإعادة الهدى فى الخبر على حد شعرى شعرى، وجعله نفس (الهدى) المصدرى وتوسيط ضمير الفصل وتعريف الخبر، ويحتمل أنهم قالوا ذلك فيما بينهم، والأمر بهذا القول لهم لايجب أن يكون جوابا لعين تلك العبارة بل جواب ورد لما يستلزم مضمونها أو يلزمه من الدعوة إلى اليهودية أو النصرانية وأن الاهتداء فيهما ؛ وقيل : يصح أن يكون لاقناطهم عما يتمنونه ويطمعونه وليس بجواب ﴿ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم ﴾ أى آراءهم الزائغة المنحرفة عن الحق الصادرة عنهم بتبعية شهوات أنفسهم وهى التى عبر عنها فيما قبل - بالملة - وكان الظاهر - ولئن اتبعتها - إلا أنه غير النظم ووضع الظاهر موضع المضمر من غير لفظه إيذانا بأنهم غيروا ماشرعه الله سبحانه تغييراً أخرجوه به عن موضوعه، وفى صيغة الجمع إشارة إلى كثرة الاختلاف بينهم وأن بعضهم يكفر بعضا *

﴿ بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ﴾ أى المعلوم وهو الوحى أو الدين لأنه الذى يتصف بالمجىء دون العلم نفسه ولك أن تفسر المجىء بالحصول فيجرى العلم على ظاهره ﴿ مَالَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ١٢٠ ﴾ جواب للقسم الدال عليه اللام الموطئة ولو أجيب به الشرط هنا لوجبت الفاء ، وقيل : إنه جواب له ويحتاج إلى تقدير القسم مؤخراً عن الشرط وتأويل الجملة الاسمية بالفعلية الاستقبالية أى مايكون لك وهو تعسف إذ لم يقل أحد من النحاة بتقدير القسم مؤخراً مع اللام الموطئة ، وتأويل الاسمية بالفعلية لادليل عليه ، وقيل : إنه جواب لكلا الأمرين القسم الدال عليه اللام وإن الشرطية لاحدهما لفظا وللآخر معنى وهو كما ترى ، والخطاب أيضاً لرسول الله ﷺ وتقييد الشرط بما قيد للدلالة على أن متابعة أهوائهم محال لأنه خلاف ماعلم صحته فلو فرض وقوعه كما يفرض المحال لم يكن له ولى ولا نصير يدفع عنه العذاب، وفيه أيضا من المبالغة فى الاقناط مالايخفى ، وقيل : الخطاب هناك وهنا وإن كان ظاهراً للنبى ﷺ إلا أن المقصود منه أمته، وأنت تعلم مماذكرنا أنه لايحتاج إلى التزام ذلك ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ اعتراض لبيان حال مؤمنى أهل الكتاب بعد ذكر أحوال كفرتهم ولم يعطف تنبيها على كمال التباين بين الفريقين والآية نازلة فيهم وهم المقصودون منها سواء أريد بالموصول الجنس أو العهد على ماقيل إنهم الاربعون الذين قدموا من الحبشة مع جعفر بن أبى طالب اثنان وثلاثون منهم من اليمن وثمانية من علماء الشام ﴿ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِ ﴾ أى يقرءونه حق قراءته وهى قراءة تأخذ بمجامع القلب فيراعى فيها ضبط اللفظ والتأمل فى المعنى وحق الأمر والنهى، والجملة حال مقدرة أى آتيناهم الكتاب مقدراً تلاوتهم لأنهم لم يكونوا تالين وقت الايتاء وهذه الحال مخصصة لأنه ليس كل من أوتيه يتلوه، و(حق) منصوب على المصدرية لاضافته إلى المصدر، وجوز أن يكون وصفا لمصدر محذوف وأن يكون حالا أى محقين والخبر قوله تعالى : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ﴾ ويحتمل أن يكون (تلونه) خبراً لاحالا، و(أولئك) الخ خبراً بعد خبر أو جملة مستأنفة، وعلى اول الاحتمالين يكون الموصول للجنس، وعلى ثانيهما يكون للعهد أى مؤمنو أهل الكتاب، وتقديم المسند إليه على المسند الفعلى للحصر والتعريض، والضمير للكتاب أى - أولئك يؤمنون بكتابهم - دون المحرفين فانهم غير مؤمنين به، ومن هنا يظهر فائدة الاخبار على الوجه الاخير، ولك أن تقول محط الفائدة مايلزم الايمان به

من الربح بقرينة ما يأتي، ومن الناس من حمل الموصول على أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، واليه ذهب عكرمة. وقتادة، فالمراد من (الكتاب) حينئذ القرآن، ومنهم من حمله على الانبياء والمرسلين عليهم السلام، واليه ذهب ابن كيسان، فالمراد من (الكتاب) حينئذ الجنس ليشمل الكتب المتفرقة، ومنهم من قال بما قلنا إلا أنه جوز عود ضمير (به) إلى (الهدى) أو إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو إلى الله تعالى، وعلى التقديرين يكون في الكلام التفات من الخطاب إلى الغيبة أو من التكلم اليها. ولا يخفى ما في بعض هذه الوجوه من البعد البعيد *

﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ ﴾ * أي الكتاب بسبب التحريف والكفر بما يصدقه، واحتمالات نظير هذا الضمير مقولة فيه أيضاً ﴿ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ١٢١ ﴾ * من جهة أنهم اشتروا الكفر بالايمان، وقيل: بتجارتهم التي كانوا يعملونها بأخذ الرشا على التحريف *

﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ١٢٢ * وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ١٢٣ ﴾

تكرير لتذكير بني إسرائيل وإعادة لتحذيرهم للمبالغة في النصح، وللايذان بأن ذلك فذلكة القصة والمقصود منها - وقد تفنن في التعبير فجاءت الشفاعة ﴿أولا﴾ بلفظ القبول متقدمة على - العدل - ﴿وهنا﴾ بلفظ - النفع - متأخرة عنه، ولعله - كما قيل - إشارة إلى انتفاء أصل الشيء وانتفاء ما يترتب عليه، وأعطى المقدم وجوداً تقدمه ذكراً، والمتأخر وجوداً تأخره ذكراً، وقيل: إن ما سبق كان للأمر بالقيام بحقوق النعم السابقة، وما هنا لتذكير - نعمة بها فضلهم على العالمين - وهي نعمة الايمان بنبي زمانهم، وانقيادهم لأحكامه ليغتنموها ويؤمنوا ويكونوا من الفاضلين - لا المفضولين - وليتقوا بمتابعته عن أهوال القيامة وخوفها - كما اتقوا بمتابعة موسى عليه السلام - ﴿ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ ﴾ في متعلق (إذ) احتمالات تقدمت الاشارة إليها في نظير الآية، واختار أبو حيان تعلقها بـ(قال) الآتي، وبعضهم بمضمر مؤخر، أي كان كيت وكيت ﴿والمشهور﴾ تعلقها بمضمر مقدم تقديره - اذكر - أو - اذكروا - وقت كذا، والجملة حينئذ معطوفة على ما قبلها عطف القصة على القصة، والجامع الاتحاد في المقصد؛ فان المقصد من - تذكيرهم وتخويفهم - تحريضهم على قبول دينه ﷺ، واتباع الحق، وترك التعصب، وحب الرياسة، كذلك المقصد من قصة (إبراهيم) عليه السلام وشرح أحواله، الدعوة إلى ملة الاسلام؛ وترك التعصب في الدين، وذلك لأنه إذا علم أنه نال - الامامة - بالانقياد لحكمه تعالى وأنه لم يستجب دعاءه في (الظالمين) وأن الكعبة كانت مطافاً ومعبداً في وقته مأموراً هو بتطهيره، وأنه كان يحج البيت داعياً مبتهلا - كما هو في دين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم - وأن نبينا عليه الصلاة والسلام من دعوته، وأنه دعا في حق نفسه وذريته بملة الاسلام، كان الواجب على من يعترف بفضله وأنه من أولاده، ويزعم اتباع ملته؛ ويباهي بأنه من ساكن حرمه وحامي بيته، أن يكون حاله مثل ذلك، وذهب عصام الملة والدين إلى جواز العطف على (نعمتي) أي (اذكروا) وقت - ابتلاء إبراهيم - فان فيه ما ينفعكم ويرد اعتقادكم الفاسد أن آباءكم شفعاؤكم يوم القيامة، لأنه لم يقبل دعاء إبراهيم في - الظلمة - ويدفع عنكم حب الرياسة المانع عن متابعة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، فانه يعلم منه أنه لا ينال الرياسة (الظالمين) واعترض بأنه خروج عن طريق البلاغة مع لزوم تخصيص الخطاب بأهل الكتاب وتخلل (اتقوا) بين المعطوفين - والابتلاء - في الأصل الاختبار - كما قدمنا -

والمراد به هنا التكليف، أو المعاملة معاملة الاختبار مجازاً، إذ حقيقة الاختبار محالة عليه تعالى ـ لكونه عالم السر والخفيات ـ و(إبراهيم) علم أعجمي، قيل: معناه قبل النقل ـ أب رحيم ـ وهو مفعول مقدم لاضافة فاعله إلى ضميره، والتعرض لعنوان الربوبية تشريف له عليه السلام، وإيذان بأن ذلك ـ الابتلاء ـ تربية له وترشيح لأمر خطير؛ و ـ الكلمات ـ جمع ـ كلمة ـ وأصل معناها ـ اللفظ المفرد ـ وتستعمل في الجمل المفيدة، وتطلق على معاني ذلك ـ لما بين اللفظ والمعنى من شدة الاتصال ـ واختلف فيها، فقال طاوس عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إنها العشرة التي من الفطرة، المضمضة. والاستنشاق. وقص الشارب. وإعفاء اللحية. والفرق. ونتف الابط. وتقليم الأظفار. وحلق العانة. والاستطابة. والختان، وقال عكرمة رواية عنه أيضاً: لم يبتل أحد بهذا الدين فأقامه كله إلا إبراهيم، ابتلاه الله تعالى بثلاثين خصلة من خصال الاسلام، عشر منها في سورة براءة، (التائبون) الخ، وعشر في الأحزاب (إن المسلمين والمسلمات) الخ، وعشر في المؤمنين (وسأل سائل) إلى (والذين هم على صلاتهم يحافظون) وفي رواية الحاكم في مستدركه أنها ثلاثون، وعد السور الثلاثة الأول ولم يعد السورة الأخيرة، فالذي في براءة. التوبة. والعبادة. والحمد. والسياحة. والركوع. والسجود. والأمر بالمعروف. والنهي عن المنكر. والحفظ لحدود الله تعالى. والايمان المستفاد من (وبشر المؤمنين) أو من (إن الله اشترى من المؤمنين) في الأحزاب، الاسلام. والايمان. والقنوت. والصدق. والصبر. والخشوع. والتصدق والصيام. والحفظ للفروج. والذكر، والذي في المؤمنين. الايمان. والخشوع. والاعراض عن اللغو. والزكاة. والحفظ للفروج ـ إلا على الأزواج أو الاماء ثلاثة ـ والرعاية للعهد. والأمانة اثنين. والمحافظة على الصلاة، وهذا مبني على أن لزوم التكرار في بعض الخصال بعد جمع العشرات المذكورة، كالايمان. والحفظ للفروج. لا ينافي كونها ثلاثين تعداداً ـ إنما ينافي تغايرها ذاتاً ـ ومن هنا عدت التسمية مائة وثلاث عشرة آية عند الشافعية باعتبار تكررها في كل سورة، ومافي رواية عكرمة مبني على اعتبار التغاير بالذات وإسقاط المكررات، وعده العاشرة البشارة للمؤمنين في براءة، وجعل الدوام على الصلاة والمحافظة عليها واحداً (والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) غير ـ الفاعلين للزكاة ـ لشموله صدقة التطوع وصلة الأقارب، وماروى أنها أربعون وبينت بما في السور الأربع مبني على الاعتبار الأول أيضاً ـ فلا إشكال ـ وقيل: ابتلاه الله تعالى بسبعة أشياء. بالكوكب. والقمرين. والختان على الكبر. والنار. وذبح الولد. والهجرة من كوثى إلى الشام. وروى ذلك عن الحسن، وقيل: هي ما تضمنته الآيات بعد من الامامة، وتطهير البيت، ورفع قواعده، والاسلام. (وقيل، وقيل...) إلى ثلاثة عشر قولا، وقرأ ابن عامر. وابن الزبير. وغيرهما (إبراهام) وأبو بكرة (إبراهِم) ـ بكسر الهاء وحذف الياء ـ وقرأ ابن عباس. وأبو الشعثاء. وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنهم برفع (إبراهيم) ونصب (ربه) ـ فالابتلاء ـ بمعنى الاختبار حقيقة لصحته من العبد، والمراد دعا (ربه بكلمات) مثل (رب أرني كيف تحيي الموتى) و(اجعل هذا البلد آمناً) ليرى هل يجيبه؟ ولا حاجة إلى الحمل على المجاز. وأما ماقيل: إنه ـ وإن صح من العبد ـ لا يصح ـ أو لا يحسن تعليقه بالرب ـ فوجهه غير ظاهر سوى ذكر لفظ ـ الابتلاء ـ ويجوز أن يكون ذلك في مقام الانس، ومقام الخلة غير خفي ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ الضمير المنصوب ـ للكلمات ـ لا غير، والمرفوع المستكن يحتمل أن يعود ـ لابراهيم ـ وأن يعود ـ لربه ـ على كل من قراءتي ـ الرفع والنصب ـ فهناك أربعة احتمالات ﴿الأول﴾ عوده على (إبراهيم) منصوباً، ومعنى (أتمهن) حينئذ أتى بهن على الوجه الأتم وأداهن

كما يليق ﴿الثانى﴾ عوده على (ربه) مرفوعاً ، والمعنى حينئذ يسر له العمل بهن وقواه على ـ إتمامهن ـ أو أتم له أجورهن ، أو أدامهن سنة فيه وفى عقبه إلى يوم الدين ﴿الثالث﴾ عوده على (إبراهيم) مرفوعاً ـ والمعنى عليه ـ أتم إبراهيم الكلمات المدعو بها بأن راعى شروط الاجابة فيها ، ولم يأت بعدها بما يضيعها ﴿الرابع﴾ عوده إلى (ربه) منصوباً ـ والمعنى عليه ـ فأعطى سبحانه (إبراهيم) جميع مادعاه . وأظهر الاحتمالات الأول والرابع ، (إذ) التمدح غير ظاهر فى الثانى ـ مع مافيه من حذف المضاف على أحد محتملاته ـ والاستعمال المألوف غير متبع فى الثالث ، لأن الفعل الواقع فى مقابلة الاختبار يجب أن يكون فعل المختبر اسم مفعول *

﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ استئناف بيانى إن أضمر ناصب (إذ) كأنه قيل : فماذا كان بعد ؟ فأجيب بذلك ، أو بيان ـ لابتلى ـ بناء على رأى من جعل ـ الكلمات ـ عبارة عما ذكر أثره ، و بعضهم يجعل ذلك من بيان الكلى بجزئى من جزئياته ـ وإذا نصبت (إذ) بـ (قال) كما ذهب إليه أبو حيان ـ : يكون المجموع جملة معطوفة على ماقبلها على الوجه الذى مر تفصيله ، وقيل : مستطردة أو معترضة ، ليقع قوله تعالى : (أم كنتم شهداء) إن جعل خطاباً لليهود موقعه ، و يلائم قوله سبحانه : (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى) و(جاعل) من ـ جعل ـ بمعنى صير المتعدى إلى مفعولين ، و(للناس) إما متعلق بـ (جاعل) أى لأجلهم ، وإما فى موضع الحال لأنه نعت نكرة تقدمت أى إماما كائناً لهم ـ والامام ـ اسم للقدوة الذى يؤتم به . ﴿ومنه﴾ قيل لخيط البناء : إمام ، وهو مفرد على فعال ، وجعله بعضهم اسم آلة لأن فعالا من صيغها ـ كالازار ـ واعترض بأن ـ الامام ـ مايؤتم به ، والازار مايؤتزر به ـ فهما مفعولان ـ ومفعول الفعل ليس بآلة لأنها الواسطة بين الفاعل والمفعول فى وصول أثره إليه ، ولو كان المفعول آلة لكان الفاعل كذلك ـ وليس فليس ـ ويكون جمع ـ آم ـ اسم فاعل من ـ أم يؤم ـ كجائع وجياع ، وقائم وقيام ، وهو بحسب المفهوم وإن كان شاملا للنبى والخليفة وإمام الصلاة ، بل كل من يقتدى به فى شىء ولو باطلا كما يشير إليه قوله تعالى : (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار) إلا أن المراد به ههنا النبى المقتدى به ، فان من عداه لكونه مأموم النبى ليست إمامته كامامته ، وهذه الامامة إما مؤبدة ـ كما هو مقتضى تعريف الناس ـ وصيغة اسم الفاعل الدال على الاستمرار ولا يضر مجىء الأنبياء بعده لأنه لم يبعث نبى إلا وكان من ذريته ومأموراً باتباعه فى الجملة لا فى جميع الأحكام لعدم اتفاق الشرائع التى بعده فى الكل ، فتكون إمامته باقية بامامة أولاده التى هى أبعاضه على التناوب ، وإما مؤقتة بناء على أن مانسخ ـ ولو بعضه ـ لا يقال له مؤبد وإلا لكانت إمامة كل نبى مؤبدة ولم يشع ذلك ، فالمراد من (الناس) حينئذ أمته الذين اتبعوه ، ولك أن تلتزم القول بتأبيد إمامة كل نبى ـ ولكن فى عقائد التوحيد ـ وهى لم تنسخ بل لا تنسخ أصلا كما يشير إليه قوله تعالى : (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وعدم الشيوع غير مسلم ، ولئن سلم لا يضر ، والامتنان على إبراهيم عليه السلام بذلك دون غيره لخصوصية اقتضت ذلك لا تكاد تخفى فتدبر *

ثم لا يخفى أن ظاهر الآية يشير إلى أن الابتلاء كان قبل النبوة لانه تعالى جعل القيام بتلك الكلمات سببا لجعله إماما ، وقيل : إنه كان بعدها لانه يقتضى سابقة الوحى ، وأجيب بأن مطلق الوحى لا يستلزم البعثة إلى الخلق وأنت تعلم أن ذبح الولد والهجرة والنار إن كانت من ـ الكلمات ـ يشكل الامر لان هذه كانت بعد النبوة بلا شبهة ، وكذا الختان أيضا بناء على ماروى أنه عليه الصلاة والسلام حين ختن نفسه كان عمره مائة وعشرين فحينئذ يحتاج إلى أن يكون ـ إتمام الكلمات ـ سبب الامامة باعتبار عمومها للناس واستجابة دعائه فى حق بعض ذريته ، ونقل الرازى عن القاضى أنه على هذا يكون المراد من قوله تعالى : (فأتمهن) أنه سبحانه و تعالى علم من حاله أنه

يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه خلعة الامامة والنبوة ولا يخفى أن الفاء يأبى عن الحمل على هذا المعنى *

﴿قَالَ﴾ استئناف بيانى والضمير لابراهيم عليه السلام ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ عطف على الكاف يقال سأكرمك فتقول وزيداً وجعله على معنى ماذا يكون (من ذريتى) بعيد. وذهب أبو حيان إلى أنه متعلق بمحذوف أى اجعل من ذريتى ـ إماما لأنه عليه السلام فهم من (إنى جاعلك) الاختصاص به، واختاره بعضهم واعترضوا على ما تقدم بأن الجار والمجرور لا يصلح مضافا اليه فكيف يعطف عليه وبأن العطف على الضمير كيف يصح بدون إعادة الجار وبأنه كيف يكون المعطوف مقول قائل آخر، ودفع الأولان بأن الاضافة اللفظية فى تقدير الانفصال (ومن ذريتى) فى معنى بعض (ذريتى) فكأنه قال: وجاعل بعض (ذريتى) وهو صحيح على أن العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار وإن أباه أكثر النحاة إلا أن المحققين من علماء العربية وأئمة الدين على جوازه حتى قال صاحب العباب: إنه وارد فى القراآت السبعة المتواترة فمن رد ذلك فقد رد على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم، ودفع (الثالث) بأنه من قبيل عطف التلقين فهو خبر فى معنى الطلب وكأن أصله واجعل بعض (ذريتى) كما قدره المعترض لكنه عدل عنه إلى المنزل لما فيه من البلاغة من حيث جعله من تتمة كلام المتكلم كأنه مستحق مثل المعطوف عليه وجعل نفسه كالنائب عن المتكلم والعدول من صيغة الأمر للمبالغة فى الثبوت ومراعات الادب فى التفادى عن صورة الأمر وفيه من الاختصار الواقع موقعه ما يروق كل ناظر؛ ونظير هذا العطف ما روى الشيخان عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «اللهم ارحم المحلقين قالوا: والمقصرين يا رسول الله؟ قال: اللهم ارحم المحلقين قالوا: والمقصرين يا رسول الله؟ قال: والمقصرين» *

وقد ذكر الاصوليون أن التلقين ورد بالواو وغيرها من الحروف وأنه وقع فى الاستثناء كما فى الحديث «إن الله تعالى حرم شجر الحرم قالوا إلا الاذخر يا رسول الله» واعترض أيضاً بأن العطف المذكور يستدعى أن تكون إمامة ـ ذريته ـ عامة لجميع الناس عموم إمامته عليه السلام على ما قيل. وليس كذلك، وأجيب بأنه يكفى فى العطف الاشتراك فى أصل المعنى، وقيل: يكفى قبولها فى حق نبينا عليه الصلاة والسلام ـ والذرية ـ نسل الرجل وأصلها الاولاد الصغار ثم عمت الكبار والصغار الواحد وغيره، وقيل: إنها تشمل الآباء لقوله تعالى: (إنا حملنا ذريتهم فى الفلك المشحون) يعنى نوحا وأبناءه والصحيح خلافه، وفيها ثلاث لغات ـ ضم الذال وفتحها وكسرها ـ وبها قرى، وهى إما فعولة من ذروت أو ذريت والأصل ذرووة أو ذروية فاجتمع فى الأول واوان زائدة وأصلية فقلبت الاصلية ياء فصارت كالثانية فاجتمعت ياء وواو وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت الياء فى الياء فصارت ذرية أو فعلية منهما والاصل فى الأولى ـ ذريوية ـ فقلبت الواو ياء لما سبق فصارت ـ ذريية ـ كالثانية فأدغمت الياء فى مثلها فصارت ذرية، أو فعلية من الذرء بمعنى الخلق والأصل ذريئة فقلبت الهمزة ياء وأدغمت، أو فعيلة من الذر بمعنى التفريق والأصل ذريرة قلبت الراء الأخيرة ياء هربا من ثقل التكرير كما قالوا فى تظننت تظنيت، وفى تقضضت تقضيت، أو فعولة منه والأصل ذرورة فقلبت الراء الآخيرة ياء لجاء الادغام، أو فعلية منه على صيغة النسبة قالوا: وهو الاظهر لكثرة مجيئها كحرية ودرية، وعدم احتياجها إلى الاعلال وإنما ضمت ذاله لأن الابنية قد تغير فى النسبة خاصة كما قالوا فى النسبة إلى الدهر: دهرى *

﴿قَالَ﴾ استئناف بيانى أيضاً، والضمير لله عز اسمه ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ١٢٤﴾ إجابة لما

راعى الأدب فى طلبه من جعل بعض ذريته نبياً كما جعل مع تعيين جنس البعض الذى أبهم فى دعائه عليه السلام بأبلغ وجه وآكده حيث نفى الحكم عن أحد الضدين مع الاشعار إلى دليل نفيه عنه ليكون دليلا على الثبوت للآخر فالمتبادر من العهد الامامة، وليست هى هنا إلا النبوة، وعبر عنها (به) للاشارة إلى أنها أمانة الله تعالى وعهده الذى لا يقوم به إلا من شاء الله تعالى من عباده، وآثر النيل على الجعل إيماء إلى أن إمامة الأنبياء من ذريته عليهم السلام ليست بجعل مستقل بل هى حاصلة فى ضمن إمامته تنال كلا منهم فى وقته المقدر له، ولا يعود من ذلك نقص فى رتبة نبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه جار مجرى التغليب على أن مثل ذلك لو كان يحط من قدرها لماخوطب صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله تعالى: (أن اتبع ملة إبراهيم) والمتبادر من الظلم ـ الكفر لأنه الفرد الكامل من أفراده، و يؤيده قوله تعالى: (والكافرون هم الظالمون) فليس فى الآية دلالة على عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكبائر قبل البعثة ولا على أن الفاسق لا يصلح للخلافة، نعم فيها قطع إطماع الكفرة الذين كانوا يتمنون النبوة، وسد أبواب آمالهم الفارغة عن نيلها، واستدل بها بعض الشيعة على نفى إمامة الصديق وصاحبيه رضى الله تعالى عنهم حيث أنهم عاشوا مدة مديدة على الشرك و (إن الشرك لظلم عظيم) والظالم بنص الآية لا تناله الامامة، وأجيب بأن غاية مايلزم أن الظالم فى حال الظلم لا تناله، والامامة إنما نالتهم رضى الله تعالى عنهم فى وقت كمال إيمانهم وغاية عدالتهم، واعترض بأن (من) تبعيضية فسؤال إبراهيم عليه السلام الامامة إما للبعض العادل من ذريته مدة عمره أو الظالم حال الامامة سواء كان عادلا فى باق العمر أم لا، أو العادل فى البعض الظالم فى البعض الآخر أو الأعم، فعلى الأول يلزم عدم مطابقة الجواب، وعلى الثانى جهل الخليل، وحاشاه وعلى الثالث المطلوب وحياه، وعلى الرابع إما المطلوب أو الفساد وأنت خبير بأن مبنى الاستدلال حمل العهد على الأعم من النبوة والامامة التى يدعونها ـ ودون إثباته خرط القتاد ـ وتصريح البعض كالجصاص لا يبنى عليه إلزام الكل، وعلى تقدير التنزل يجاب بأنا نختار أن سؤال الامامة بالمعنى الاعم للبعض المبهم من غير إحضار الاتصاف بالعدالة و الظلم حال السؤال، والآية إجابة لدعائه مع زيادة على ما أشرنا إليه، وكذا إذا اختير الشق الاول بل الزيادة عليه زيادة، ويمكن الجواب باختيار الشق الثالث أيضا بأن نقول: هو على قسمين، أحدهما من يكون ظالماً قبل الامامة ومتصفاً بالعدالة وقتها اتصافاً مطلقاً بأن صار تائباً من المظالم السابقة فيكون حال الامامة متصفاً بالعدالة المطلقة، والثانى من يكون ظالماً قبل الامامة ومحترزاً عن الظلم حالها لكن غير متصف بالعدالة المطلقة لعدم التوبة، ويجوز أن يكون السؤال شاملا لهذا القسم ولا بأس به إذ أمن الرعية من الفساد الذى هو المطلوب يحصل به؛ فالجواب بنفى حصول الامامة لهذا القسم والشيخان. وعثمان رضى الله تعالى عنهم ليسوا منه بل هم فى أعلى مراتب القسم الاول متصفون بالتوبة الصادقة، والعدالة المطلقة، والايمان الراسخ، والامام لا بد أن يكون وقت الامامة كذلك، ومن كفر أو ظلم ثم تاب وأصلح لا يصح أن يطلق عليه أنه كافر أو ظالم فى لغة وعرف وشرع إذ قد تقرر فى الأصول أن المشتق فيما قام به المبدأ فى الحال حقيقة، وفى غيره مجاز، ولا يكون المجاز أيضاً مطرداً بل حيث يكون متعارفاً وإلا لجاز صبي لشيخ. ونائم لمستيقظ. وغنى لفقير. وجائع لشبعان. وحي لميت وبالعكس، وأيضا لو اطرد ذلك يلزم من حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن فى الحال إلا أنه كان كافراً قبل بسنين متطاولة أن يحنث ولا قائل به؛ هذا ومن أصحابنا من جعل الآية دليلا على عصمة الانبياء عن الكبائر قبل البعثة وأن الفاسق لا يصح للخلافة، ومبنى ذلك حمل العهد على الامامة وجعلها شاملة للنبوة والخلافة، وحمل الظالم على من ارتكب معصية مسقطة للعدالة

بناء على أن الظلم خلاف العدل، ووجه الاستدلال حينئذ ان الآية دلت على أن نيل الامامة لا يجامع الظلم السابق فاذا تحقق النيل كما فى الأنبياء علم عدم اتصافهم حال النيل بالظلم السابق وذلك إما بأن لا يصدر منهم ما يوجب ذلك أو بزواله بعد حصوله بالتوبة ولا قائل بالثانى إذ الخلاف إنما هو فى أن صدور الكبيرة هل يجوز قبل البعثة أم لا؟ فيتعين الثانى وهو العصمة، أو المراد بها ههنا عدم صدور الذنب لا الملكة وكذا إذا تحقق الاتصاف بالظلم كما فى الفاسق علم عدم حصول الامامة بعد مادام اتصافه بذلك واستفادة عدم صلاحية الفاسق للامامة على ماقررنا من منطوق الآية وجعلها من دلالة النص أو القياس المحوج إلى القول بالمساواة ولا أقل، أو التزام جامع وهما مناط العيوق إنما يدعو اليه حمل الامامة على النبوة، وقد علمت أن المبنى الحمل على الاعم وكان الظاهر أن الظلم الطارىء والفسق العارض يمنع عن الامامة بقاءاً كما منع عنها ابتداءاً لأن المنافاة بين الوصفين متحققة فى كل آن ـ وبه قال بعض السلف ـ إلا أن الجمهور على خلافه مدعين أن المنافاة فى الابتداء لا تقتضى المنافاة فى البقاء لأن الدفع أسهل من الرفع، واستشهدوا له بأنه لو قال لامرأة مجهولة النسب يولد مثلها لمثله: هذه بنتى لم يجز له نكاحها ولو قال لزوجته الموصوفة بذلك لم يرتفع النكاح لكن إن أصر عليه يفرق القاضى بينهما وهذا الذى قالوه إنما يسلم فيما إذا لم يصل الظلم إلى حد الكفر أما إذا وصل إليه فانه ينافى الامامة بقاءاً أيضا بلا ريب وينعزل به الخليفة قطعاً، ومن الناس من استدل بالآية على أن الظالم إذا عوهد لم يلزم الوفاء بعهده وأيد ذلك بما روى عن الحسن أنه قال: إن الله تعالى لم يجعل للظالم عهداً وهو كما ترى، وقرأ أبو الرجاء. وقتادة. والأعمش ـ الظالمون ـ بالرفع على أن (عهدى) مفعول مقدم على الفاعل اهتماما ورعاية للفواصل ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ ﴾ عطف على (وإذ ابتلى) (والبيت) من الأعلام الغالبة للكعبة كالنجم للثريا ﴿ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ ﴾ أى مجمعا لهم قاله الخليل. وقتادة ـ أو معاذاً وملجأ ـ قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، أو مرجعا يثوب اليه أعيان الزوار أو أمثالهم ـ قاله مجاهد. وجبير ـ أو مرجعا يحق أن يرجع ويلجأ اليه ـ قاله بعض المحققين ـ أو موضع ثواب يثابون بحجه واعتماره ـ قاله عطاء ـ وحكاه الماوردى عن بعض أهل اللغة والتاء فيه وتركه لغتان كما فى مقام ومقامة وهى لتأنيث البقعة ـ وهو قول الفراء. والزجاج ـ وقال الأخفش: إن ـ التاء فيه للمبالغة كما فى نسابة وعلامة، وأصله مثوبة على وزن مفعلة مصدر ميمى، أو ظرف مكان، واللام فى الناس للجنس وهو الظاهر وجوز حمله على العهد أو الاستغراق العرفى، وقرأ الأعمش. وطلحة مثابات على الجمع لأنه مثابة كل واحد من الناس لا يختص به أحد منهم (سواء العاكف فيه والباد) فهو وإن كان واحداً بالذات إلا أنه متعدد باعتبار الاضافات، وقيل: إن الجمع بتنزيل تعدد الرجوع منزلة تعدد المحل أو باعتبار أن كل جزء منه مثابة، واختار بعضهم ذلك زعما منه أن الاول يقتضى أن يصح التعبير عن غلام جماعة بالمملوكين ولم يعرف، وفيه أنه قياس مع الفارق إذ له إضافة المملوكية الى كلهم لا إلى كل واحد منهم ﴿ وَأَمْنًا ﴾ عطف على (مثابة) وهو مصدر وصف به للمبالغة، والمراد موضع أمن إما لسكانه من الخطف، أو لحجاجه من العذاب حيث إن الحج يزيل ويمحو ما قبله غير حقوق العباد والحقوق المالية كالكفارة على الصحيح، أو للجانى الملتجىء إليه من القتل ـ وهو مذهب الامام أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ـ إذ عنده لا يستوفى قصاص النفس فى الحرم لكن يضيق على الجانى ولا يكلم ولا يطعم ولا يعامل حتى يخرج فيقتل، وعند الشافعى رضى الله تعالى عنه من وجب عليه الحد والتجأ إليه يأمر الامام بالتضييق عليه بما يؤدى إلى خروجه فاذا خرج أقيم عليه الحد فى الحل فان لم يخرج جاز قتله فيه،

وعند الامام أحمد رضى الله تعالى عنه لا يستوفى من الملتجىء قصاص مطلقا ولو قصاص الاطراف حتى يخرج ومن الناس من جعل ـ أمنا ـ مفعولا ثانيا لمحذوف على معنى الأمر أى ـ واجعلوه أمنا ـ كما جعلناه مثابة وهو بعيد عن ظاهر النظم ، ولم يذكر للناس هنا كما ذكر من قبل اكتفاء به أو إشارة إلى العموم أى أنه أمن لكل شىء كائنا ماكان حتى الطير والوحش إلا الخمس الفواسق فانها خصت من ذلك على لسان رسول الله ﷺ ويدخل فيه أمن الناس دخولا أوليا ﴿ وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ﴾ عطف على جعلنا أو حال من فاعله على إرادة القول أى وقلنا أو قائلين لهم اتخذوا والمأمور به الناس كما هو الظاهر أو إبراهيم عليه السلام وأولاده كما قيل ، أو عطف على اذكر المقدر عاملا ل(إذ) ، أو معطوف على مضمر تقديره ثوبوا اليه (واتخذوا) وهو معترض باعتبار نيابته عن ذلك بين جعلنا وعهدنا ولم يعتبر الاعتراض من دون عطف مع أنه لا يحتاج اليه ليكون الارتباط مع الجملة السابقة أظهر ، والخطاب على هذين الوجهين لأمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وهو صلى الله تعالى عليه وسلم رأس المخاطبين . و(من) إما للتبعيض أو بمعنى ـ فى ـ أو زائدة ـ على مذهب الأخفش ـ والاظهر الأول ، وقال القفال : هى مثل اتخذت من فلان صديقا وأعطانى الله تعالى من فلان أخا صالحا ، دخلت لبيان المتخذ الموهوب وتمييزه ، و ـ المقام ـ مفعل من القيام يراد به المكان أى مكان قيامه وهو الحجر الذى ارتفع عليه إبراهيم عليه السلام حين ضعف من رفع الحجارة التى كان ولده إسماعيل يناوله إياها فى بناء البيت ، وفيه أثر قدميه قاله ابن عباس . وجابر . وقتادة . وغيرهم ، وأخرجه البخارى ـ وهو قول جمهور المفسرين ـ وروى عن الحسن أنه الحجر الذى وضعته زوجة إسماعيل عليه السلام تحت إحدى رجليه وهو راكب فغسلت أحد شقى رأسه ثم رفعته من تحتها وقد غاصت فيه ووضعته تحت رجله الأخرى فغسلت شقه الآخر وغاصت رجله الأخرى فيه أيضاً ، أو الموضع الذى كان فيه الحجر حين قام عليه ودعا الناس إلى الحج ورفع بناء البيت ، وهو موضعه اليوم ـ فالمقام ـ فى أحد المعنيين حقيقة لغوية وفى الآخر مجاز متعارف ويجوز حمل اللفظ على كل منهما ـ كذا قالوا ـ إلا أنه استشكل تعيين الموضع بما هو الموضع اليوم لما فى فتح البارى من أنه كان المقام أى الحجر من عهد إبراهيم عليه السلام لزيق البيت إلى أن أخره عمر رضى الله تعالى عنه إلى المكان الذى هو فيه الآن أخرجه عبد الرزاق بسند قوى ، وأخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن مجاهد أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هو الذى حوله ، فان هذا يدل على تغاير الموضعين سواء كان المحول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . أو عمر رضى الله تعالى عنه ، وأيضاً كيف يمكن رفع البناء حين القيام عليه حال كونه فى موضعه اليوم ؟! وهو بعيد من الحجر الأسود بسبعة وعشرين ذراعا ، وأيضاً المشهور أن دعوة الناس إلى الحج كانت فوق أبى قبيس فانه صعده بعد الفراغ من عمارة البيت ونادى أيها الناس حجوا بيت ربكم فان لم يكن الحجر معه حينئذ أشكل القول بأنه قام عليه ودعا وإن كان معه وكان الوقوف عليه فوق الجبل ـ كما يشير اليه كلام روضة الاحباب ، وبه يحصل الجمع ـ أشكل التعيين بماهو اليوم وغاية التوجيه أن يقال لاشك أنه عليه السلام كان يحول الحجر حين البناء من موضع إلى موضع ويقوم عليه فلم يكن له موضع معين ، وكذا حين الدعوة لم يكن عند البيت بل فوق أبى قبيس فلا بد من صرف عباراتهم عن ظاهرها بأن يقال الموضع الذى كان ذلك الحجر فى أثناء زمان قيامه عليه واشتغاله بالدعوة ، أو رفع البناء لاحالة القيام عليه ، ووقع فى بعض الكتب أن هذا المقام الذى فيه الحجر الآن كان بيت إبراهيم عليه السلام ، وكان ينقل هذا الحجر بعد الفراغ من العمل إليه ، وأن الحجر

بعد إبراهيم كان موضوعا في جوف الكعبة ، ولعل هذا هو الوجه في تخصيص هذا الموضع بالتحويل ، وما وقع في الفتح من أنه كان المقام من عهد إبراهيم لزيق البيت معناه بعد إتمام العمارة فلا ينافي أن يكون في أثنائها في الموضع الذي فيه اليوم - كذا ذكره بعض المحققين فليفهم - وسبب النزول ما أخرجه أبو نعيم من حديث ابن عمر «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أخذ بيد عمر رضي الله تعالى عنه فقال : ياعمر هذا مقام إبراهيم فقال عمر : أفلا نتخذه مصلى فقال : لم أومر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت هذه الآية» والأمر فيها للاستحباب إذ المتبادر من - المصلى - موضع الصلاة مطلقاً ، وقيل : المراد به الأمر بركعتي الطواف لما أخرجه مسلم عن جابر «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما فرغ من طوافه عمد إلى مقام إبراهيم فصلى خلفه ركعتين ، وقرأ الآية» فالأمر للوجوب على بعض الأقوال ، ولا يخفى ضعفه لأن فيه التقييد بصلاة مخصوصة من غير دليل ، وقراءته عليه الصلاة والسلام الآية حين أداء الركعتين لا يقتضي تخصيصه بهما ، وذهب النخعي . ومجاهد إلى أن المراد من مقام إبراهيم الحرم كله ، وابن عباس . وعطاء إلى أنه مواقف الحج كلها ، والشعبي إلى أنه عرفة ومزدلفة والجمار ، ومعنى - اتخاذها مصلى - أن يدعى فيها ويتقرب إلى الله تعالى عندها ، والذي عليه الجمهور ، هو ما قدمناه أولا ، وهو الموافق لظاهر اللفظ ولعرف الناس اليوم وظواهر الأخبار تؤيده ، وقرأ نافع . وابن عامر (واتخذوا) بفتح الخاء على أنه فعل ماض ، وهو حينئذ معطوف على (جعلنا) أي - واتخذ الناس - من مكان إبراهيم الذي عرف به وأسكن ذريته عنده - وهو الكعبة قبلة يصلون إليها . فالمقام مجاز عن ذلك المحل وكذا - المصلى - بمعنى القبلة مجاز عن المحل الذي يتوجه إليه في الصلاة بعلاقة القرب والمجاورة ﴿ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ ﴾ أي وصينا . أو أمرنا . أو أوحينا . أو قلنا ، والذي عليه المحققون أن العهد إذا تعدى بـ (إلى) يكون بمعنى التوصية . ويتجوز به عن الأمر ، وإسمعيل علم أعجمي قيل : معناه بالعربية مطيع الله ، وحكى أن إبراهيم عليه السلام كان يدعو أن يرزقه الله تعالى ولداً ، ويقول : - اسمع إيل - أي استجب دعائي ياالله فلما رزقه الله تعالى ذلك سماه بتلك الجملة ، وأراه في غاية البعد وللعرب فيه لغتان اللام والنون ﴿ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ ﴾ أي بأن (طهرا) على أن (أن) مصدرية وصلت بفعل الأمر بياناً للموصى المأمور به ، وسيبويه . وأبو علي جوزا كون صلة الحروف المصدرية أمراً أو نهياً والجمهور منعوا ذلك مستدلين بأنه إذا سبك منه مصدر فات معنى الأمر ، وبأنه يجب في الموصول الاسمي كون صلته خبرية . والموصول الحرفي مثله ، وقدروا هنا - قلنا - ليكون مدخول الحرف المصدري خبراً ، ويرد عليهم أولا أن كونه مع الفعل بتأويل المصدر لا يستدعي اتحاد معناهما ضرورة عدم دلالة المصدر على الزمان مع دلالة الفعل عليه ، وثانياً أن وجوب كون الصلة خبرية في الموصول الاسمي إنما هو للتوصل إلى وصف المعارف بالجمل وهي لا توصف بها إلا إذا كانت خبرية ، وأما الموصول الحرفي فليس كذلك ، وثالثا أن تقدير - قلنا - يفضي إلى أن يكون المأمور به القول ، وليس كذلك ، وجوز أن تكون (أنْ) هذه مفسرة لتقدم ما يتضمن معنى القول دون حروفه ، وهو العهد ، ويحتاج حينئذ إلى تقدير المفعول إذ يشترط مع تقدم ما ذكر كون مدخولها مفسراً لمفعول مقدر أو ملفوظ أي قلنا لهما شيئا هو (أن طهرا) والمراد من التطهير التنظيف من كل ما لا يليق فيدخل فيه الاوثان والانجاس وجميع الخبائث وما يمنع منه شرعا كالحائض ، وخص مجاهد . وابن عطاء . ومقاتل . وابن جبير التطهير بازالة الاوثان ، وذكروا أن البيت كان عامراً على عهد نوح عليه السلام وأنه كان فيه أصنام على أشكال صالحيهم ، وأنه طال

العهد فعبدت من دون الله تعالى فأمر الله تعالى بتطهيره منها، وقيل: المراد بخّراه ونظفاه وخلقاه وارفعا عنه الفرث والدم الذى كان يطرح فيه، وقيل: أخلصاه لمن ذكر بحيث لا يغشاه غيرهم فالتطهير عبارة عن لازمه، ونقل عن السدى أن المراد به البناء والتأسيس على الطهارة والتوحيد وهو بعيد، وتوجيه الأمر هنا إلى إبراهيم وإسمعيل لا ينافى مافى سورة الحج من تخصيصه بابراهيم عليه السلام فان ذلك واقع قبل بناء البيت كما يفصح عنه قوله تعالى: (وإذ بوأنا لابراهيم مكان البيت) وكان إسمعيل حينئذ بمعزل من مثابة الخطاب، وظاهر أن هذا بعد بلوغه مبلغ الأمر والنهى، وتمام البناء بمباشرته كما ينبىء عنه إيراده إثر حكاية جعله (مثابة) وإضافة البيت إلى ضمير الجلالة للتشريف كـ(ناقة الله) لا لإنه مكان له تعالى عن ذلك علواً كبيراً ﴿ لِلطَّآئِفِينَ ﴾ أى لاجلهم فاللام تعليلية وإن فسر التطهير بلازمه كانت صلة له، والطائف اسم فاعل من طاف به إذا دار حوله، والظاهر أن المراد كل من يطوف من حاضر أو باد ـ واليه ذهب عطاء وغيره ـ وقال ابن جبير: المراد الغرباء الوافدون مكة حجاجاً وزواراً *

﴿ وَٱلْعَٰكِفِينَ ﴾ وهم أهل البلد الحرام المقيمون عند ابن جبير، وقال عطاء: هم الجالسون من غير طواف من بلدى وغريب، وقال مجاهد: المجاورون له من الغرباء، وقيل: هم المعتكفون فيه ﴿ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ١٢٥ ﴾ وهم المصلون جمع راكع وساجد، وخص الركوع والسجود بالذكر من جميع أحوال المصلى لانهما أقرب أحواله إليه تعالى وهما الركنان الاعظمان وكثيراً ما يكنى عن الصلاة بهما ولذا ترك العطف بينهما ولم يعبر بالمصلين مع اختصاره إيذاناً بأن المعتبر صلاة ذات ركوع وسجود لا صلاة اليهود. وقدم الركوع لتقدمه فى الزمان وجمعا جمع تكسير لتغير هيأة المفرد مع مقابلتهما ما قبلهما من جمعى السلامة وفى ذلك تنويع فى الفصاحة، وخالف بين وزنى تكسيرهما للتنويع مع المخالفة فى الهيآت وكان آخرهما على فعول لأجل كونه فاصلة والفواصل قبل وبعد آخرها حرف قبله حرف مد ولين ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا ﴾ الاشارة إلى الوادى المذكور بقوله تعالى: (ربنا إنى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم) أى اجعل هذا المكان القفر بلداً الخ فالمدعو به البلدية مع الأمن، وهذا بخلاف مافى سورة إبراهيم (رب اجعل هذا البلد آمنا) ولعل السؤال متكرر، ومافى تلك السورة كان بعد، والأمن المسئول فيها إما هو الأول وأعاد سؤاله دون البلدية رغبة فى استمراره لأنه المقصد الأصلى، أو لأن المعتاد فى البلدية الاستمرار بعد التحقق بخلافه. وإما غيره بأن يكون المسئول أولا مجرد الأمن المصحح للسكنى، وثانيا الأمن المعهود، ولك أن تجعل (هذا البلد) فى تلك السورة إشارة إلى أمر مقدر فى الذهن كما يدل عليه (رب إنى أسكنت) الخ فتطابق الدعوتان حينئذ، وإن جعلت الاشارة هنا إلى البلد تكون الدعوة بعد صيرورته بلداً والمطلوب كونه آمنا على طبق مافى السورة من غير تكلف إلا أنه يفيد المبالغة أى بلداً كاملا فى الأمن كأنه قيل: اجعله بلداً معلوم الاتصاف بالأمن مشهوراً به كقولك كان هذا اليوم يوماً حاراً، والوصف بآمن إما على معنى النسب أى ذا أمن على حد ماقيل: (فى عيشة راضية) وإما على الاتساع والاسناد المجازى، والأصل آمنا أهله فأسند (ما) للحال للمحل لأن الأمن والخوف من صفات ذوى الادراك، وهل الدعاء بأن يجعله آمنا من الجبابرة والمتغلبين، أو من أن يعود حرمه حلالا، أو من أن يخلو من أهله. أو من الخسف والقذف، أو من القحط والجدب، أو من دخول الدجال، أو من دخول أصحاب الفيل؟؟ أقوال، والواقع يرد بعضها فان الجبابرة دخلته وقتلوا فيه ـ كعمرو بن لحى الجرهمي، والحجاج الثقفى. والقرامطة. وغيرهم ـ وكون البعض لم يدخله للتخريب بل كان

غرضه شيئاً آخر لايجدى نفعاً كالقول بأنه ما آذى أهله جبار إلا قصمه الله تعالى فى المثل
* إذا مت عطشاناً فلا نزل القطر * و كان النداء بلفظ الرب مضافا لما فى ذلك من التلطف بالسؤال والنداء بالوصف الدال على قبول السائل ، وإجابة ضراعته ، وقد أشرنا من قبل إلى ماينفعك هنا فتذكر *

﴿ وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ ﴾ أى من أنواعها بأن تجعل قريباً منه قرى يحصل فيها ذلك أو تجىء اليه من الاقطار الشاسعة - وقد حصل كلاهما - حتى أنه يجتمع فيه الفواكه الربيعية . والصيفية . والخريفية فى يوم واحد روى أن الله سبحانه لما دعا ابراهيم أمر جبريل فاقتلع بقعة من فلسطين ، وقيل : من الاردن وطاف بها حول البيت سبعاً فوضعها حيث وضعها رزقا للحرم وهى الأرض المعروفة اليوم بالطائف وسميت به لذلك الطواف ، وهذا على تقدير صحته غير بعيد عن قدرة الملك القادر جل جلاله ، وإن أبيت إبقاءه على ظاهره فباب التأويل واسع ، وجمع القلة إظهاراً للقناعة ، وقد أشرنا إلى أنه كثيراً مايقوم مقام جمع الكثرة ، و(من) للتبعيض ، وقيل : لبيان الجنس

﴿ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ بدل من (أهله) بدل البعض وهو مخصص لما دل عليه المبدل منه واقتصر فى متعلق الايمان بذكر المبدأ والمعاد لتضمن الايمان بهما الايمان بجميع مايجب الايمان به ﴿ قَالَ ﴾ أى الله تعالى

﴿ وَمَنْ كَفَرَ ﴾ عطف على (من آمن) أى - وارزق من كفر أيضاً - فالطلب بمعنى الخبر على عكس و(من ذريتى) وفائدة العدول تعليم تعميم دعاء الرزق وأن لايحجر فى طلب اللطف وكأن ابراهيم عليه السلام قاس الرزق على الامامة فنبهه سبحانه على أن الرزق رحمة دنيوية لاتخص المؤمن بخلاف الامامة أو أنه عليه السلام لما سمع (لاينال) الخ احترز من الدعاء لمن ليس مرضيا عنده تعالى فأرشده إلى كرمه الشامل ، وبما ذكرنا اندفع مافى البحر من أن هذا العطف لايصح لأنه يقتضى التشريك فى العامل فيصير قال إبراهيم : (وارزق) فينافيه مابعد ، ولك أن تجعل العطف على محذوف أى - أرزق من آمن ومن كفر - بلفظ الخبر ومن لايقول بالعطف التلقينى يوجب ذلك ويجوز أن تكون (من) مبتدأ شرطية أو موصولة وقوله تعالى : ﴿ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ﴾ على الأول معطوف على (كفر) وعلى (الثانى) خبر للمبتدأ - والفاء - لتضمن المبتدأ معنى الشرط ولا حاجة إلى تقدير - أنا - لأن ابن الحاجب نص على أن المضارع فى الجزاء يصح اقترانه بالفاء إلا أن يكون استحسانا ، وإلى عدم التقدير ذهب المبرد ، ومذهب سيبويه وجوب التقدير وأيد بأن المضارع صالح للجزاء بنفسه فلولا أنه خبر مبتدأ لم يدخل عليه الفاء ، ثم الكفر وإن لم يكن سببا للتمتع المطلق لكنه يصلح سببا لتقليله وكونه موصولا بعذاب النار - وقليلا - صفة لمحذوف أى متاعا أو زمانا (قليلا) وقرأ ابن عامر (فأمتعه) مخففاً على الخبر ، وكذا قرأ يحيى بن وثاب إلا أنه كسر الهمزة ، وقرأ أبى - فنمتعه - بالنون ، وابن عباس . ومجاهد (فأمتعه) على صيغة الأمر ، وعلى هذه القراءة يتعين أن يكون الضمير فى (قال) عائداً إلى إبراهيم . وحسن إعادة (قال) طول الكلام وأنه انتقل من الدعاء لقوم إلى الدعاء على آخرين فكأنه أخذ فى كلام آخر وكونه عائداً اليه تعالى - أى قال الله : (فأمتعه) ياقادر يارازق خطابا لنفسه على طريق التجريد - بعيد جداً لاينبغى أن يلتفت اليه *

﴿ ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ ﴾ الاضطرار ضد الاختيار وهو حقيقة فى كون الفعل صادراً من الشخص من غير تعلق إرادته به كمن ألقى من السطح مثلا مجاز فى كون الفعل باختياره لكن بحيث لايملك الامتناع عنه بأن عرض له عارض يقسره على اختياره كمن أكل الميتة حال المخمصة وبكلا المعنيين قال بعض ، ويؤيد الاول قوله تعالى :

(يوم يدعون إلى نار جهنم دعا) و(يسحبون فى النار على وجوههم) و(يؤخذ بالنواصى والاقدام) ويؤيد الثانى قوله تعالى: (وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاؤها فتحت أبوابها) (وإن منكم إلا واردها) الآية و(إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون) والتحقيق أن أحوال الكفار يوم القيامة عند إدخالهم النار شتى وبذلك يحصل الجمع بين الآيات وإن الاضطرار مجاز عن كون العذاب واقعابه وقوعا محققا حتى كأنه مربوط به، قيل: إن هذا الاضطرار فى الدنيا وهو مجاز أيضا كأنه شبه حال الكافر الذى أدر الله تعالى عليه النعمة التى استدناه بها قليلا إلى مايهلكه بحال من لا يملك الامتناع مما اضطر إليه فاستعمل فى المشبه مااستعمل فى المشبه به وهو كلام حسن لولا أنه يستدعى ظاهراً حمل (ثم) على التراخى الرتبى وهو خلاف الظاهر، وقرأ ابن عامر ـ إضطره ـ بكسر الهمزة، ويزيد بن أبى حبيب ـ اضطره ـ بضم الطاء وأبى ـ نضطره ـ بالنون، وابن عباس. ومجاهد على صيغة الأمر، وابن محيصن ـ أطره ـ بادغام الضاد فى الطاء خبراً ـ قال الزمخشرى ـ وهى لغة مرذولة لأن حروف ضم شفر يدغم فيها مايجاورها دون العكس، وفيه أن هذه الحروف ادغمت فى غيرها فأدغم أبو عمرو الراء فى اللام فى (نغفر لكم) والضاد فى الشين فى ـ لبعض شأنهم ـ والشين فى السين فى (العرش سبيلا) والكسائى الفاء فى الباء فى (نخسف بهم) ونقل سيبويه عن العرب أنهم قالوا ـ مضطجع ومطجع ـ إلا أن عدم الادغام أكثر، وأصل اضطر على هذا على ماقيل: اضتر فأبدلت التاء طاءاً، ثم وقع الادغام ﴿وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ١٢٦﴾ المخصوص بالذم محذوف لفهم المعنى أى ـ وبئس المصير النار ـ إن كان المصير اسم مكان وإن كان مصدراً على من أجاز ذلك فالتقدير وبئست الصيرورة صيرورته إلى العذاب ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ﴾ عطف على (وإذ قال إبراهيم) وإذ للمضى وآثر صيغة المضارع مع أن القصة ماضية استحضاراً لهذا الأمر ليقتدى الناس به فى إتيان الطاعات الشاقة مع الابتهال فى قبولها وليعلموا عظمة البيت المبنى فيعظموه ﴿ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ القواعد جمع قاعدة وهى الاساس كما قاله أبو عبيدة صفة صارت بالغلبة من قبيل الاسماء الجامدة بحيث لا يذكر لها موصوف ولا يقدر من القعود بمعنى الثبات، ولعله مجاز من المقابل للقيام، ومنه قعدك الله تعالى فى الدعاء بمعنى أدامك الله تعالى وثبتك، ورفع القواعد على هذا المعنى مجاز عن البناء عليها إذ الظاهر من رفع الشىء جعله عاليا مرتفعا، والاساس لا يرتفع بل يبقى بحاله لكن لما كانت هيأته قبل البناء عليه الانخفاض ولما بنى عليه انتقل إلى هيأة الارتفاع بمعنى أنه حصل له مع مابنى عليه تلك الهيأة صار البناء عليه سببا للحصول كالرفع فاستعمل الرفع فى البناء عليه واشتق من ذلك (يرفع) بمعنى يبنى عليها، وقيل: (القواعد) ساقات البناء وكل ساق قاعدة لما فوقه، فالمراد برفعها على هذا بناؤها نفسها، ووجه الجمع عليه ظاهر وعلى الأول لانها مربعة ولكل حائط أساس، وضعف هذا القول بأن فيه صرف لفظ (القواعد) عن معناه المتبادر وليس هو كصرف الرفع فى الأول، وقيل: الرفع بمعنى الرفعة والشرف، و(القواعد) بمعناه الحقيقى السابق فهو استعارة تمثيلية ـ وفيه بعد ـ إذ لا يظهر حينئذ فائدة لذكر (القواعد). و(من) ابتدائية متعلقة بـ(يرفع) أو حال من (القواعد) ولم يقل قواعد البيت لما فى الابهام والتبيين من الاعتناء الدال على التفخيم مالا يخفى ﴿وَإِسْمَٰعِيلُ﴾ عطف على (إبراهيم)، وفى تأخيره عن المفعول المتأخر عنه رتبة إشارة إلى أن مدخليته فى رفع البناء، والعمل دون مدخلية إبراهيم عليه السلام، وقد ورد أنه كان يناوله الحجارة، وقيل: كانا يبنيان فى طرفين أو على التناوب، وأبعد بعضهم فزعم أن (إسمعيل) مبتدأ وخبره محذوف أى يقول: ربنا، وهذا ميل

إلى القول بأن إبراهيم عليه السلام هو المتفرد بالبناء ولامدخلية لاسمعيل فيه أصلا بناء على ماروى عن علىّ كرم الله تعالى وجهه أنه كان إذذاك طفلا صغيراً ، والصحيح أن الأثر غير صحيح ، هذا وقد ذكر أهل الأخبار فى ماهية هذا البيت وقدمه وحدوثه ، ومن أى شىء كان باباه ، وكم مرة حجه آدم ،ومن أى شىء بناه إبراهيم، ومن ساعده على بنائه ، ومن أين أتى بالحجر الأسود ؟؟؟ أشياء لم يتضمنها القرآن العظيم،ولا الحديث الصحيح ، وبعضها يناقض بعضاً ، وذلك على عادتهم فى نقل مادب ودرج،ومن مشهور ذلك أن الكعبة أنزلت من السماء فى زمان آدم ، ولها بابان إلى المشرق والمغرب فحج آدم من أرض الهند واستقبلته الملائكة أربعين فرسخاً فطاف بالبيت ودخله ثم رفعت فى زمن طوفان نوح عليه السلام إلى السماء ثم أنزلت مرة أخرى فى زمن إبراهيم فزارها . ورفع قواعدها وجعل بابها باباً واحداً ثم تمخض أبو قبيس فانشق عن الحجر الأسود ، وكان ياقوتة بيضاء من يواقيت الجنة نزل بها جبريل فخبئت فى زمان الطوفان الى زمن إبراهيم فوضعه إبراهيم مكانه ثم اسود بملامسة النساء الحيض ، وهذا الخبر وأمثاله إن صح ـ عند أهل الله تعالى ـ إشارات ورموز (لمن ألقى السمع وهو شهيد) فنزولها فى زمن آدم عليه السلام إشارة إلى ظهور عالم المبدأ والمعاد ومعرفة عالم النور وعالم الظلمة فى زمانه دون عالم التوحيد،وقصده زيارتها من أرض الهند إشارة إلى توجهه بالتكوين ، والاعتدال من عالم الطبيعة الجسمانية المظلمة إلى مقام القلب ، واستقبال الملائكة إشارة إلى تعلق القوى النباتية والحيوانية بالبدن وظهور آثارها فيه قبل آثار القلب فى الأربعين التى تكونت فيها بنيته وتخمرت طينته أو توجهه بالسير والسلوك من عالم النفس الظلمانى إلى مقام القلب ، واستقبال الملائكة تلقى القوى النفسانية والبدنية إياه بقبول الآداب والأخلاق الجميلة ، والملكات الفاضلة ، والتمرن والتنقل فى المقامات قبل وصوله إلى مقام القلب ، وطوافه بالبيت إشارة إلى وصوله إلى مقام القلب وسلوكه فيه مع التلوين ، ودخوله إشارة إلى تمكينه واستقامته فيه ، ورفعه فى زمن الطوفان إلى السماء إشارة إلى احتجاب الناس بغلبة الهوى وطوفان الجهل فى زمن نوح عن مقام القلب ، وبقاؤه فى السماء إشارة إلى البيت المعمور الذى هو قلب العالم ونزوله مرة أخرى فى زمان إبراهيم إشارة إلى اهتداء الناس فى زمانه إلى مقام القلب بهدايته ، ورفع إبراهيم قواعده وجعله ذا باب واحد إشارة إلى ترقى القلب إلى مقام التوحيد إذ هو أول من أظهر التوحيد الذاتى المشار اليه بقوله تعالى حكاية عنه : (وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفاً وما أنا من المشركين) والحجر الأسود إشارة إلى الروح التى هى أمر الله عز شأنه ويمينه،وموضع سره ، وتمخض أبى قبيس وانشقاقه عنه إشارة إلى ظهوره بالرياضة وتحرك آلات البدن باستعمالها فى التفكر والتعبد فى طلب ظهوره ، ولهذا قيل:خبئت أى احتجبت بالبدن، واسوداده بملامسة الحيض إشارة إلى تكدره بغلبة القوى النفسانية على القلب،واستيلائها عليه، وتسويدها الوجه النورانى الذى يلى الروح منه ٭ ولو ترك القطا ليلا لناما ٭ ﴿ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ﴾ أى يقولان (ربنا) وبه قرأ أبىّ والجملة حال من فاعل (يرفع) وقيل:معطوفة على ماقبله بجعل القول متعلقاً (لإذ) والتقبل مجاز عن الاثابة والرضا لأن كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه ، وفى سؤال الثواب على العمل دليل على أن ترتبه عليه ليس واجباً ، وإلا لم يطلب ، وفى اختيار صيغة التفعل اعتراف بالقصور لما فيه من الاشعار بالتكلف فى القبول ، وإن كان التقبل والقبول بالنسبة اليه تعالى على السواء إذ لا يمكن تعقل التكلف فى شأنه عز شأنه ، ويمكن أن يكون المراد من التقبل الرضا فقط دون الاثابة لأن غاية مايقصده المخلصون من الخدم

لو قوع أفعالهم موضع القبول والرضا عند المخدوم ، وليس الثواب مما يخطر لهم ببال، ولعل هذا هو الأنسب بحال الخليل وابنه إسمعيل عليهما السلام ﴿ إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ١٢٧ ﴾ تعليل لاستدعاء التقبل، والمراد السميع لدعائنا، والعليم بنياتنا، وبذلك يصح الحصر المستفاد من تعريف المسندين ويفيد نفى السمعة والرياء فى الدعاء والعمل الذى هو شرط القبول ، وتأكيد الجملة لاظهار كمال قوة يقينهما بمضمونها وتقديم صفة السمع، وإن كان سؤال التقبل متأخراً عن العمل للمجاورة ولأنها ليست مثل العلم شمولا *

﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ ﴾ أى منقادين قائمين بشرائع الاسلام أو مخلصين موحدين لك ـ فمسلمين ـ إما من استسلم إذا انقاد أو من أسلم وجهه إذا أخلص نفسه أو قصده ولكل من المعنيين عرض عريض ، فالمراد طلب الزيادة فيهما أو الثبات عليهما، والأول أولى نظراً إلى منصبهما وإن كان الثانى أولى بالنظر إلى أنه أتم فى إظهار الانقطاع اليه جل جلاله . وقرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنه (مسلمين) بصيغة الجمع على أن المراد أنفسهما والموجود من أهلهما كهاجر (١) وهذا أولى من جعل لفظ الجمع مراداً به التثنية ، وقد قيل به هنا ، ﴿ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا ﴾ عطف على الضمير المنصوب فى (اجعلنا) وهو فى محل المفعول الأول و﴿ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ﴾ فى موضع المفعول الثانى معطوف على (مسلمين لك) ولو اعتبر حذف الجعل فلا بد أن يحمل على معنى التصيير لا الايجاد لأنه وإن صح من جهة المعنى إلا أن الأول لا يدل عليه وإنما خصا ـ الذرية ـ بالدعاء لأنهم أحق بالشفقة كما قال الله تعالى : (قوا أنفسكم وأهليكم ناراً) ولأنهم أولاد الانبياء وبصلاحهم صلاح كل الناس فكان الاهتمام بصلاحهم أكثر ، وخصا البعض لما علما من قوله سبحانه : (ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه) أو من قوله عز شأنه : (لا ينال عهدى الظالمين) باعتبار السياق إن فى ـ ذريتهما ـ ظلمة وأن الحكمة الالهية تستدعى الانقسام إذ لولاه مادارت أفلاك الاسماء ولا كان ما كان من أملاك السماء ، والمراد من الامة الجماعة أو الجيل، وخصها بعضهم بأمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وحمل التنكير على التنويع، واستدل على ذلك بقوله تعالى: (وابعث) الخ ولا يخفى أنه صرف للفظ عن ظاهره واستدلال بما لا يدل ، وجوز أبو البقاء أن يكون (أمة) المفعول الاول (ومن ذريتنا) حال لأنه نعت نكرة تقدم عليها ـ ومسلمة ـ المفعول الثانى وكان الأصل ـ واجعل أمة من ذريتنا مسلمة لك ـ فالواو داخلة فى الأصل على (أمة) وقد فصل بينهما بالجار والمجرور، و(من) عند بعضهم على هذا بيانية على حد (وعد الله الذين آمنوا منكم) ونظر فيه أبو حيان بأن أبا على وغيره منعوا أن يفصل بين حرف العطف والمعطوف بالظرف والفصل بالحال أبعد من الفصل بالظرف، وجعلوا ماورد من ذلك ضرورة وبأن كون (من) للتبيين مما يأباه الاصحاب ويتأولون ما فهم ذلك من ظاهره، ولا يخفى أن المسألة خلافية وماذكره مذهب البعض وهو لا يقوم حجة على البعض الآخر ﴿ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا ﴾ قال قتادة: معالم الحج، وقال عطاء وجريج : مواضع الذبح ، وقيل : أعمالنا التى نعملها إذا حججنا فالمنسك بفتح السين والكسر شاذ إما مصدر أو مكان وأصل النسك بضمتين غاية العبادة وشاع فى الحج لما فيه من الكلفة غالباً والبعد عن العادة، و(أرنا) من رأى البصرية وهمزة الأفعال تعدت إلى مفعولين أو من رأى القلبية بمعنى عرف لا علم، وإلا لتعدت إلى ثلاثة، وأنكر ابن الحاجب. وتبعه أبو حيان ثبوت رأى بمعنى عرف، وذكره الزمخشرى فى المفصل، والراغب

(١) بفتح الجيم اسم أم إسمعيل اه منه

فى مفرداته وهما من الثقات فلا عبرة بانكارهما ، وقرأ ابن مسعود ـ وأرهم مناسكهم ـ باعادة الضمير إلى الذرية ، وقرأ ابن كثير ويعقوب ـ وأرْنا ـ بسكون الراء وقد شبه فيه المنفصل بالمتصل فعومل معاملة (فخذ) فى إسكانه للتخفيف ، وقد استعملته العرب كذلك ومنه قوله :

أرنا إداوة عبد الله نملؤها من ماء زمزم إن القوم قد ظمئوا

وقول الزمخشرى : إن هذه القراءة قد استرذلت لأن الكسرة منقولة من الهمزة الساقطة دليل عليها فاسقاطها إجحاف مما لا ينبغى لأن القراءة من المتواترات ومثلها أيضا موجود فى كلام العرب العرباء ﴿ وَتُبْ عَلَيْنَآ ﴾ أى وفقنا للتوبة أو اقبلها منا والتوبة تختلف باختلاف التائبين فتوبة سائر المسلمين الندم والعزم على عدم العود ورد المظالم إذا أمكن ، ونية الرد إذا لم يمكن ، وتوبة الخواص الرجوع عن المكروهات من خواطر السوء ، والفتور فى الأعمال ، والاتيان بالعبادة على غير وجه الكمال ، وتوبة خواص الخواص لرفع الدرجات ، والترقى فى المقامات ، فان كان (إبراهيم وإسمعيل) عليهما السلام طلبا التوبة لأنفسهما خاصة ، فالمراد بها ماهو من توبة القسم الأخير ، وإن كان الضمير شاملا لهما وللذرية كان الدعاء بها منصرفاً لمن هو من أهلها ممن يصح صدور الذنب المخل برتبة النبوة منه ، وإن قيل : إن الطلب للذرية فقط وارتكب التجوز فى النسبة إجراءاً للولد مجرى النفس بعلاقة البعضية ليكون أقرب إلى الاجابة ، أو فى الطرف حيث عبر عن الفرع باسم الأصل ، أو قيل : بحذف المضاف ـ أى على عصاتنا ـ زال الاشكال كما إذا قلنا : إن ذلك عما فرط منهما من الصغائر سهواً ، والقول بأنهما لم يقصدا الطلب حقيقة ، وإنما ذكرا ذلك للتشريع وتعليم الناس إن تلك المواضع مواضع التنصل ، وطلب التوبة من الذنوب بعيد جداً ، وجعل الطلب للتثبيت لا أراه هنا يجدى نفعاً ـ كما لا يخفى ـ وقرأ عبد الله (وتب عليهم) بضمير جمع الغيبة أيضاً ﴿ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ١٢٨ ﴾ تعليل للدعاء ومزيد استدعاء للاجابة ، وتقديم التوبة للمجاورة ، وتأخير الرحمة لعمومها ولكونها أنسب بالفواصل *

﴿ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ ﴾ أى ارسل فى ـ الأمة المسلمة ـ وقيل : فى ـ الذرية ـ وعود الضمير إلى أهل مكة بعيد ﴿ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾ أى من أنفسهم ، ووصفه بذلك ليكون أشفق عليهم ، ويكونوا أعز به وأشرف ، وأقرب للاجابة ، لأنهم يعرفون منشأه وصدقه وأمانته ، ولم يبعث من ذرية كليهما سوى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وجميع أنبياء بنى إسرائيل من ذرية إبراهيم عليه الصلاة والسلام ـ لا من ذريتهما ـ فهو المجاب به دعوتهما ، كما روى الامام أحمد وشارح السنة عن العرباض عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : «سأخبركم بأول أمرى ، أنا دعوة إبراهيم ، وبشارة عيسى ، ورؤيا أمى التى رأت حين وضعتنى» وأراد صلى الله تعالى عليه وسلم إثر دعوته ، أو مدعوه ، أو عين دعوته ـ على المبالغة ـ ولما كان إسمعيل عليه السلام شريكا فى الدعوة كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دعوة إسمعيل أيضاً إلا أنه خص إبراهيم لشرافته وكونه أصلا فى الدعاء ، ووهم من قال : إن الاقتصار فى الحديث على إبراهيم يدل على أن المجاب من الدعوتين كان دعوة إبراهيم دون إسمعيل عليهما الصلاة والسلام . وقرأ أبىّ (وابعث فيهم فى آخرهم رسولا) وهذا يؤيد أن المراد به نبينا ﷺ ، ﴿ وفى الأثر ﴾ أنه لما دعى إبراهيم قيل له : قد استجيب لك ، وهو يكون فى آخر الزمان *

﴿ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ ﴾ أى يقرأ عليهم ماتوحى إليه من العلامات الدالة على التوحيد والنبوة وغيرهما ،

وقيل : خبر من مضى ومن يأتى إلى يوم القيامة ، والجملة صفة (رسولا) وقيل : فى موضع الحال منه ❊

﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ ﴾ بأن يفهمهم ألفاظه ويبين لهم كيفية أدائه ، ويوقفهم على حقائقه وأسراره ❊ ﴿ والظاهر ﴾ أن مقصودهما من هذه الدعوة أن يكون ـ الرسول ـ صاحب كتاب يخرجهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم ، وقد أجاب سبحانه هذه الدعوة بالقرآن ، وكونه بخصوصه كان مدعواً به غير بين ولا مبين ❊

﴿ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ أى وضع الأشياء مواضعها ، أو مايزيل من القلوب وهج حب الدنيا ، أو الفقه فى الدين ، أو السنة المبينة ـ للكتاب ـ أو ـ الكتاب ـ نفسه ، وكرر للتأكيد اعتناء بشأنه ، وقد يقال : المراد بها حقائق الكتاب ودقائقه وسائر ما أودع فيه ، ويكون ـ تعليم الكتاب ـ عبارة عن تفهيم ألفاظه ، وبيان كيفية أدائه ، وتعليم (الحكمة) الايقاف على ما أودع فيه ، وفسرها بعضهم بما تكمل به النفوس من المعارف والأحكام ؛ فتشمل (الحكمة) النظرية والعملية ، قالوا : وبينها وبين ما فى (الكتاب) عموم من وجه لاشتمال القرآن على القصص والمواعيد ، وكون بعض الأمور الذى يفيد كمال النفس ـ علماً وعملا ـ غير مذكور فى (الكتاب) وأنت تعلم أن هذا القول بعد سماع قوله تعالى : (مافرطنا فى الكتاب من شىء) وقوله تعالى : (سبحانه وتبياناً لكل شىء) مما لا ينبغى الاقدام عليه ، اللهم إلا أن تكون هذه النسبة بين ما فى (الكتاب) الذى فى الدعوة مع قطع النظر عما أجيبت به وبين الحكمة فتدبر

﴿ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾ أى يطهرهم من أرجاس الشرك وأنجاس الشك وقاذورات المعاصى ـ وهو إشارة إلى التخلية كما أن التعليم إشارة إلى التحلية ـ ولعل تقديم الثانى على الأول لشرافته ـ والقول بأن المراد يأخذ منهم الزكاة التى هى سبب لطهرتهم أو يشهد لهم ـ بالتزكية والعدالة ـ بعيد ﴿ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ١٢٩ ﴾ أى الغالب المحكم لما يريد ، فلك أن تخصص واحداً منهم بالرسالة الجامعة لهذه الصفات بارادته من غير مخصص ، وحمل (العزيز) هنا على من لا مثل له ـ كما قاله ابن عباس ـ أو المنتقم ـ كما قاله الكلبى ـ و(الحكيم) على العالم ـ كما قيل ـ لا يخلو عن بعد ❊

﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ ﴾ إنكار واستبعاد لأن يكون فى العقلاء ـ من يرغب عن ملته ـ وهى الحق الواضح غاية الوضوح ، أى لا يرغب عن ذلك أحد ﴿ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾ أى جعلها مهانة ذليلة . وأصل ـ السفه ـ الخفة ، ومنه زمام سفيه ـ أى خفيف ـ وسفه ـ بالكسر ـ كما قال المبرد . وثعلب : متعد بنفسه ، و(نفسه) مفعول به ، وأما (سفه) بالضم فلازم ، ويشهد له ما جاء فى الحديث « الكبر أن تسفه الحق وتغمط الناس » وقيل : إنه لازم أيضاً ، وتعدى إلى المفعول لتضمنه معنى ما يتعدى إليه ، أى جهل نفسه لخفة عقله وعدم تفكره ، وهو قول الزجاج ، أو أهلكها ، وهو قول أبى عبيدة ، وقيل : إن النصب بنزع الخافض ـ أى فى نفسه ـ فلا ينافى اللزوم ـ وهو قول لبعض البصريين ـ وقيل : على التمييز كما فى قول نابغة الذبيانى :

ونأخذ بعده بذناب عيش ... أجب الظهر ليس له سنام

وقيل : على التشبيه بالمفعول به ، واعترض الجميع أبو حيان قائلا : إن التضمين والنصب بنزع الخافض لا ينقاسان ، وإن التشبيه بالمفعول به مخصوص عند الجمهور بالصفة ـ كما قيل به فى البيت ـ وأن البصريين منعوا مجىء التمييز معرفة ، فالحق الذى لا ينبغى أن يتعدى القول بالتعدى . و(من) إما موصولة أو موصوفة فى محل الرفع على المختار بدلا من الضمير فى (يرغب) لأنه استثناء من غير موجب ، وسبب نزول الآية ماروى أن عبد الله

ابن سلام دعا ابنى أخيه سلمة ومهاجراً إلى الاسلام ، فقال لهما : قد علمتما أن الله تعالى قال فى التوراة : إنى باعث من ولد إسمعيل نبياً اسمه أحمد ، فمن آمن به فقد اهتدى ورشد ، ومن لم يؤمن به فهو ملعون ، فأسلم سلمة وأبى مهاجر ، فنزلت ﴿ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَٰهُ فِى الدُّنْيَا ﴾ أى اخترناه بالرسالة بتلك الملة ، واجتبيناه من بين سائر الخلق ، وأصله اتخاذ صفوة الشىء أى خالصه ﴿ وَإِنَّهُ فِى الْأَخِرَةِ لَمِنَ الصَّٰلِحِينَ ١٣٠ ﴾ أى المشهود لهم بالثبات على الاستقامة والخير والصلاح ، والجملة معطوفة على ماقبلها ، وذلك من حيث المعنى دليل مبين لكون ـ الراغب عن ملة إبراهيم سفيهاً ـ إذ الاصطفاء والعز فى الدنيا غاية المطالب الدنيوية ـ والصلاح ـ جامع للكمالات الأخروية ولا مقصد للانسان الغير ـ السفيه ـ سوى خير الدارين ، وأما من حيث اللفظ فيحتمل أن يكون حالا مقررة لجهة الانكار ـ واللام لام الابتداء ـ أى أيرغب عن ملته ومعه مايوجب عكس ذلك ، وهو الظاهر لفظاً لعدم الاحتياج إلى تقدير القسم ـ وارتضاه الرضى ـ ويحتمل أن يكون عطفاً على ماقبله ، أو اعتراضاً بين المعطوفين ـ واللام ـ جواب القسم المقدر وهو الظاهر معنى لأن الأصل فى الجمل الاستقلال ولافادة زيادة التأكيد المطلوب فى المقام والاشعار بأن المدعى لايحتاج إلى البيان ، والمقصود مدحه عليه السلام وإيراد الجملة الأولى ماضوية لمضيها من وقت الاخبار ، والثانية اسمية لعدم تقييدها بالزمان لأن انتظامه فى زمرة صالحى أهل الآخرة أمر مستمر فى الدارين لا أنه يحدث فى الآخرة ، والتأكيد (بان ، واللام) لما أن الأمور الاخروية خفية عند المخاطبين فحاجتها إلى التأكيد أشد من الأمور التى تشاهد آثارها ، وكلمة (فى) متعلقة بـ(الصالحين) على أن أل ـ فيه للتعريف لا موصولة ليلزم تقديم بعض الصلة عليها على أنه قد يغتفر فى الظرف مالا يغتفر فى غيره ، أو بمحذوف أى صالح أو أعنى ، وجعله متعلقا بـ(اصطفيناه) وفى الآية تقديم وتأخير ، أو بمحذوف حالا من المستكن فى الوصف بعيد *

﴿ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَٰلَمِينَ ١٣١ ﴾ ظرف ـ لاصطفيناه ـ والمتوسط المعطوف ليس بأجنبى لأنه لتقدير المتعلق المعطوف تأكيده لأن اصطفاءه فى الدنيا إنما هو للرسالة وما يتعلق بصلاح الآخرة فلا حاجة إلى أن يجعل اعتراضا أو حالا مقدرة كما قيل به ، أو تعليلا له ، أو منصوب بـ(اذكر) كأنه قيل : اذكر ذلك الوقت لتقف على أنه المصطفى الصالح وأنه ما نال ما نال إلا بالمبادرة والانقياد إلى ما أمر به وإخلاص سره حين دعاه ربه ، وجوز جعله ظرفا لـ(قال) وليس الأمر ومافى جوابه على حقيقتهما بل هو تمثيل ، والمعنى أخطر بباله الدلائل المؤيدة إلى المعرفة ، واستدل بها وأذعن بمدلولاتها إلا أنه سبحانه وتعالى عبر عن ذلك بالقولين تصويراً لسرعة الانتقال بسرعة الاجابة فهو إشارة إلى استدلاله عليه السلام بالكوكب والشمس والقمر واطلاعه على أمارات الحدوث على مايشير اليه كلام الحسن . وابن عباس من أن ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ ، ومن ذهب إلى أنه بعد النبوة قال : المراد الأمر بالطاعة والاذعان لجزئيات الاحكام والاستقامة والثبات على التوحيد على حد (فاعلم أنه لا إله إلا الله) ولا يمكن الحمل على الحقيقة أعنى إحداث الاسلام والايمان لأن الانبياء معصومون عن الكفر قبل النبوة وبعدها ولأنه لا يتصور الوحى والاستنباء قبل الاسلام نعم إذا حمل الاسلام على العمل بالجوارح لا على معنى الايمان أمكن الحمل على الحقيقة ـ كما قيل به ـ وفى الالتفات مع التعرض لعنوان الربوبية والاضافة اليه عليه السلام إظهار لمزيد اللطف به والاعتناء بتربيته ، وإضافة الرب فى الجواب إلى (العالمين) للايذان بكمال قوة إسلامه حيث أتقن حين النظر شمول ربوبيته تعالى للعالمين قاطبة لا لنفسه فقط كما هو المأمور به ظاهراً

﴿ وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَٰهِيمُ بَنِيهِ ﴾ مدح له عليه السلام بتكميله غيره إثر مدحه بكماله فى نفسه، وفيه توكيد لوجود الرغبة فى ملته، والتوصية التقدم إلى الغير بفعل فيه صلاح وقربة سواء كان حالة الاحتضار أولا وسواء كان ذلك التقدم بالقول أو الدلالة وإن كان الشائع فى العرف استعمالها فى القول المخصوص حالة الاحتضار وأصلها الوصل من قولهم أرض واصية أى متصلة النبات، ويقال: وصاه إذا وصله، وفصاه إذا فصله كأن الموصى يصل فعله بفعل الوصى، والضمير فى (بها) إما للملة أو لقوله (أسلمت) على تأويل الكلمة أو الجملة، ويرجح الأول كون المرجع مذكوراً صريحاً وكذا ترك المضمر إلى المظهر، وعطف (يعقوب) عليه فان ذلك يدل على أنه شروع فى كلام آخر لبيان تواصى الأنبياء باستمساك الدين الحق الجامع لجميع أحكام الاصول والفروع ليتوارثوا الملة القويمة والشرع المستقيم نسلا بعد نسل، وذكر يعقوب الدين فى توصيته لبنيه - وهو والملة - أخوان ولو كان الضمير للثانى لكان الاسلام بدله، ويؤيد الثانى كون الموصى به مطابقا فى اللفظ ل‍(أسلمت) وقرب المعطوف عليه لأنه حينئذ يكون معطوفا على (قال أسلمت) أى ما اكتفى بالامتثال بل ضم توصية بنيه بالاسلام بخلاف التقدير الأول فانه معطوف على - من يرغب - لأنه كما أشرنا اليه فى معنى النفى، وخص البنين لأنه عليهم أشفق وهم بقبول وصيته أجدر ولأن النفع بهم أكثر، وقرأ نافع. وابن عامر - أوصى - ولا دلالة فيها على التكثير كالأولى الدالة عليه لصيغة التفعيل ۞

﴿ وَيَعْقُوبُ ﴾ عطف على إبراهيم، ورفعه على الابتداء وحذف الخبر أى - يعقوب - كذلك، والجملة معطوفة على الجملة الفعلية، وجعله فاعلا - لوصى - مضمراً بعيد، وقرىء بالنصب فيكون عطفاً على (بنيه) والمراد بهم أبناء الصلب وهو عليه الصلاة والسلام كان نافلة، وإنما سمى يعقوب لأنه. وعيصاً - كانا توأمين - فتقدم عيص، وخرج يعقوب على أثره آخذاً بعقبه كذا روى عن ابن عباس ولا أظن صحته ﴿ يَٰبَنِيَّ ﴾ على إضمار القول عند البصريين، ويقدر بصيغة الافراد على تقدير نصب يعقوب أى قال، أو قائلا. وبصيغة التثنية على تقدير الرفع؛ ووقوع الجملة بعد القول مشروط بأن يكون المقصود مجرد الحكاية، والكلام المحكى مشترك بين إبراهيم ويعقوب، وإن كان المخاطبون فى الحالين متغايرين، وذهب الكوفيون إلى عدم الاضمار لأن التوصية لاشتمالها على معنى القول بل هى القول المخصوص كان حكمها حكمه. فيجوز وقوع الجملة فى حيز مفعولها، وقرأ ابن مسعود رضى الله تعالى عنه: أن يابنى ولا حاجة حينئذ إلى تقدير القول عند البصريين بل لا يجوز ذلك عندهم على مايشير إليه كلام بعض المحققين، وبنو إبراهيم على مافى الاتقان اثنا عشر، وهم إسمعيل. وإسحق. ومدين. وزمزان. وسرح. ونقش. ونقشان. وأميم. وكيسان. وسورج. ولوطان. ونافس، وبنو يعقوب أيضاً كذلك وهم. يوسف. وروبيل. وشمعون. ولاوى. ويهوذا. ودانى. وتفتانى. وكاد. واسبر. وإيساجر. ورايكون. وبنيامين ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ ﴾ أى جعل لكم الدين الذى هو صفوة الأديان بأن شرعه لكم ووفقكم للأخذ به، والمراد به دين الاسلام الذى به الاخلاص لله تعالى، والانقياد له، وليس المراد مايتراءى من أن الله تعالى جعله صفوة الأديان لكم لأن هذا الدين صفوة فى نفسه لا اختصاص له بأحد، وليس عند الله تعالى غيره، ومن هنا يعلم أن الاسلام يطلق على غير ديننا لكن العرف خصصه به، وزعم بعضهم عدم الاطلاق وألف فى ذلك رسالة تكلف بها غاية التكلف ۞

﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ١٣٢ ﴾ نهى عن الاتصاف بخلاف حال الاسلام وقت الموت، والمفهوم

من الآية ظاهراً النهى عن الموت على خلاف تلك الحال ، وليس بمقصود لأنه غير مقدور و إنما المقدور قيده فيعود النهى إليه كما سمعت لما أن الامتناع عن الاتصاف بتلك الحال يستتبع الامتناع عن الموت فى تلك الحال فاما أن يقال استعمل اللفظ الموضوع للأول فى الثانى فيكون مجازاً ،أو يقال استعمل اللفظ فى معناه لينتقل منه إلى ملزومه فيكون كناية ،وقال الفاضل اليمنى: إن هذا كناية بنفى الذات عن نفى الحال على عكس ماقيل فى قوله تعالى: (كيف تكفرون بالله) من أنه كناية بنفى الحال عن نفى الذات ،وفيه أن نفى الذات إنما يصير كناية عن نفى جميع الصفات لا عن صفة معينة فافهم ، والمراد من الأمر الذى يشير اليه ذلك النهى الثبات على الاسلام لأنه اللازم له ، والمقصود من التوصية ، ولأن أصل الاسلام كان حاصلا لهم ،وإنما أدخل حرف النفى على الفعل مع أنه ليس منهياً عنه للدلالة على أن موتهم لا على الاسلام موت لا خير فيه ،وأن حقه أن لا يحل بهم وأنه يجب أن يحذروه غاية الحذر ، وذكر بعضهم أن الاسلام المأمور به هنا ما يكون بالقلب دون العمل بالجوارح لأن ذلك مما لا يكاد يمكن عند الموت ولهذا ورد فى الحديث «اللهم من أحييته منا فأحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان» ولا يخفى ما فيه ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ ﴾ الخطاب لجنس اليهود أو الموجودين فى زمانه صلى الله تعالى عليه وسلم على ما يشير إليه سبب النزول فقد ذكر الواحدى أن الآية نزلت فى اليهودى حين قالوا للنبى ﷺ: ألست تعلم أن يعقوب لما مات أوصى بنيه باليهودية ؟ و (أم) إما منقطعة بمعنى بل ،وهمزة الانكار ،ومعنى بل الاضراب عن الكلام الأول وهو بيان التوصية إلى توبيخ اليهود على ادعائهم اليهودية على يعقوب وأبنائه ،وفائدته الانتقال من جملة إلى أخرى أهمّ منها أى ما كنتم حاضرين حين احتضاره عليه الصلاة والسلام وسؤاله بنيه عن الدين فلم تدعون ما تدعون ؟! ولك أن تجعل الاستفهام للتقرير أى كانت أوائلكم حاضرين حين وصى بنيه عليه الصلاة والسلام بالاسلام والتوحيد وأنتم عالمون بذلك فمالكم تدعون عليه خلاف ما تعلمون ؟! فيكون قد نزل عليهم بشهادة أوائلهم منزلة الشهادة فخوطبوا بما خوطبوا ، وإما متصلة وفى الكلام حذف والتقدير أكنتم غائبين أم كنتم شاهدين وليس الاستفهام على هذا على حقيقته للعلم بتحقق الأول وانتفاء الثانى بل هو للالزام والتبكيت أى أىّ الأمرين كان فمدعاكم؟ باطل ،أما على الأول فلأنه رجم بالغيب ،وأما على الثانى فلأنه خلاف المشهور ،واعترض أبو حيان على هذا الوجه بأنا لا نعلم أحداً أجاز حذف الجملة المعطوف عليها فى (أم) المتصلة وإنما سمع حذف (أم) مع المعطوف لأن الثوانى تحتمل ما لا تحتمل الاوائل ، وقيل : الخطاب للمؤمنين ومعنى بل الاضراب عن الكلام الأول والاخذ فيما هو الأهم وهو التحريض على اتباعه ﷺ باثبات بعض معجزاته وهو الاخبار عن أحوال الانبياء السابقين من غير سماع من أحد ولا قراءة من كتاب كأنه تعالى بعد ذكر ما تقدم التفت إلى مؤمنى الأمة أما شهدتم ما جرى وأما علمتم ذلك بالوحى وإخبار الرسول ﷺ فعليكم باتباعه إلا أنه اكتفى بذكر مقاولة يعقوب وبنيه ليعلم عدم حضورهم حين توصية إبراهيم عليه الصلاة والسلام بطريق الأولى ،ولا يخفى أن هذا القائل لم يعتبر سبب النزول ولعله لما فيه من الضعف حتى قال الامام السيوطى: لم أقف عليه ،و ـ الشهداء ـ جمع شهيد أو شاهد بمعنى حاضر ،وحضر من باب قعد ،وقرىء (حضر) بالكسر ومضارعه أيضاً ـ يحضر ـ بالضم وهى لغة شاذة ،وقيل: إنها على التداخل ﴿ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ ﴾ بدل من (إذ حضر) بدل اشتمال وكلاهما مقصودان كما هو المقرر فى إبدال الجمل إلا أن فى البدل زيادة بيان ليست فى المبدل منه ولو تعلقت (إذ) هنا بـ(قالوا) لم ينتظم الكلام *

﴿ مَاتَعْبُدُونَ من بَعْدى ﴾ أىْ أىّ شىء تعبدونه بعد موتى فـ(ما) فى محل رفع والعائد محذوف وكونه فى محل نصب على المفعولية مفوت للتقوى المناسب للمقام ؛ ويسأل بها عن كل شىء فاذا عرف خص العقلاء بـ(من) إذا سئل عن تعينه فيجاب بما يفيده، وإذا سأل عن وصفه قيل. (ما) زيد اكاتب أم شاعر، وفى السؤال عن حالهم بعد موته دليل على أن الغرض حثهم على ماكانوا عليه حال حياته من التوحيد والاسلام، وأخذ الميثاق منهم عليه فليس الاستفهام حقيقياً وكان هذا بعد أن دخل عليه السلام مصر ورأى فيها من يعبد النار نخاف على ولده فحثهم على ماحثهم ﴿قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَـٰهَ ءَابَائِكَ إِبْرَٰهِـــمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ﴾ استئناف وقع جوابا لسؤال نشأ عن حكاية السؤال وفى إضافة الاله إلى المتعدد إشارة إلى الاتفاق على وجوده وألوهيته وقدم (إسمعيل) فى الذكر على (إسحق) لكونه أسنّ منه وعده من آباء يعقوب مع أنه عمه تغلياً للاكثر على الأقل. أو لأنه شبه العم بالأب لانخراطهما فى سلك واحد وهو الاخوة فأطلق عليه لفظه، ويؤيده ماأخرجه الشيخان «عم الرجل صنو أبيه» وحينئذ يكون المراد ـ بآبائك ـ مايطلق عليه اللفظ كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ، والآية على حدما أخرجه ابن أبى شيبة وغيره من قوله عليه الصلاة والسلام. «احفظونى فى العباس فانه بقية آبائى» وقرأ الحسن ـ أبيك ـ وهو إما مفرد (واسمعيل واسحق) عطف نسق عليه (وإبراهيم) وحده عطف بيان، أو جمع وسقطت نونه للاضافة كما فى قوله:

فلما (تبين) أصواتنا بكين وفديننا بالأبينا

﴿ إِلَـٰهًا وَاحِداً ﴾ بدل من (إله آبائك) والنكرة تبدل من المعرفة بشرط أن توصف كما فى قوله تعالى. (بالناصية ناصية كاذبة) والبصريون لايشترطون فيها ذلك، وفائدة الابدال دفع توهم التعدد الناشىء من ذكر الاله مرتين، أو نصب على المدح أو الحال الموطئة كما فى البحر ﴿ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ١٣٣ ﴾ أى مذعنون مقرون بالعبودية ، وقيل: خاضعون منقادون مستسلمون لنهيه وأمره قولا وعقداً ، وقيل: داخلون فى الاسلام ثابتون عليه ، والجملة حال من الفاعل، أو المفعول، أو منهما لوجود ضميريهما، أو اعتراضية محققة لمضمون ماسبق فى آخر الكلام - بلا كلام ـ وقال أبو حيان: الأبلغ أن تكون معطوفة على (نعبد) فيكونوا قد أجابوا بشيئين وهو من باب الجواب المربى عن السؤال ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ﴾ الاشارة إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام وأولاده، و ـ الأمة ـ أتت بمعان، والمراد بها هنا الجماعة من أمّ بمعنى قصد ، وسميت كل جماعة يجمعهم أمر ما إما دين واحد ، أو زمان واحد ، أو مكان بذلك لأنهم يؤم بعضهم بعضاً ويقصده ، و ـ الخلو ـ المضى وأصله الانفراد ❊

﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ﴾ استئناف ، أو بدل من قوله تعالى : (خلت) لأنها بمعنى لاتشاركونهم وهى كغير الوافية وهذه وافية بتمام المراد ، أو الأولى صفة أخرى ـ لأمة ـ أو حال من ضمير (خلت) والثانية جملة مبتدأة ، إذ لارابط فيها ولامقارنة فى الزمان ، وفى الكلام مضاف محذوف بقرينة المقام ، أى لكل أجر عمله ، وتقديم المسند لقصر المسند إليه على المسند ، والمعنى أن انتسابكم إليهم لايوجب انتفاعكم بأعمالهم ، وإنما تنتفعون بموافقتهم واتباعهم ، كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « يامعشر قريش ، إن أولى الناس بالنبى المتقون ، فكونوا بسبيل من ذلك ، فانظروا أن لايلقانى الناس يحملون الأعمال ، وتلقونى بالدنيا فأصد عنكم بوجهى» ولك أن تحمل الجملة الأولى على معنى ـ لها ما كسبته ـ لا يتخطاها إلى غيرها، والثانية على معنى

ولكم ما كسبتموه - لاما كسبه غيرهم - فيختلف القصران لاقتضاء المقام ذلك *

﴿ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٣٤ ﴾ إن أجرى - السؤال - على ظاهره فالجملة مقررة لمضمون ماقبلها وإن أريد به مسببه - أعنى الجزاء - فهو تذييل لتتميم ماقبله ، والجملة مستأنفة أو معترضة ، والمراد تخييب المخاطبين وقطع أطماعهم من الانتفاع بحسنات من مضى منهم ، وإنما أطلق - العمل - لاثبات الحكم بالطريق البرهانى فى ضمن قضية كلية ، وحمل الزمخشرى الآية على معنى - لاتؤاخذون بسيئاتهم كما لاتثابون بحسناتهم - واعترض بأنه مما لا يليق بشأن التنزيل ، كيف لا وهم منزهون عن كسب السيئات ، فمن أين يتصور تحميلها على غيرهم حتى يتصدى لبيان انتفائه ، وأنت تعلم أنه إذا كان المقصود سوق ذلك بطريق كلى برهانى لايتوهم ماذكر *

هذا ومن الغريب حمل الاشارة على كل من (إبراهيم وإسمعيل وإسحق) وأن المعنى كل واحد منهم (أمة) أى بمنزلتها فى الشرف والبهاء (قد خلت) أى مضت ، ولستم مأمورين بمتابعتهم (لها ما كسبت) وهو ماأمرها الله تعالى به (ولكم ما كسبتم) مما يأمركم به سبحانه وتعالى ، ولا ينفعكم مكتسبهم لأنه ليس مقبولا منكم لأنه ليس فى حقكم ، إنما ينفعكم مايجب عليكم كسبه (ولا تسألون عما كانوا يعملون) هل عملتم به ؟ وإنما تسألون عما كان يعمل نبيكم الذى أمرتم بمتابعته ، فان أعماله ماهو كسبكم المسئول عنه ، فدعوا (١) أن هذا ماأمر به إبراهيم أو غيره ، وتمسكوا بما أمر به نبيكم ، واعتبروا إضافة العمل إليه دونهم ، ولايخفى أنه لو كانت هذه الآيات كلام هذا المفسر لأمكن حملها على هذا التفسير الذى لافرع ولا أصل له ، لكنها كلام رب العالمين الذى يجل عن الحمل على مثل ذلك *

﴿ ومن باب الاشارة والتأويل فى الآيات السابقة إلى هنا ﴾ (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات) أى بمراتب الروحانيات كالقلب . والسر . والروح . والخفاء . والوحدة . والأحوال . والمقامات التى يعبر بها على تلك المراتب . كالتسليم . والتوكل . والرضا . وعلومها (فأتمهن) بالسلوك إلى الله تعالى وفى الله تعالى حتى الفناء فيه (قال إنى جاعلك للناس إماماً) بالبقاء بعد الفناء ، والرجوع إلى الخلق من الحق ، تؤمهم وتهديهم سلوك سبيلى ، ويقتدون بك فيهتدون (قال ومن ذريتى قال لاينال عهدى الظالمين) فلا يكونون خلفائى مع ظلمهم وظلمتهم برؤية الأغيار ومجاوزة الحدود (وإذ جعلنا) بيت القلب مرجعاً للناس ، ومحل أمن وسلامة لهم إذا وصلوا إليه وسكنوا فيه من شر غوائل صفات النفس ، وفتك قتال القوى الطبيعية وإفسادها ، وتخييل شياطين الوهم والخيال وإغوائهم . (واتخذوا من مقام إبراهيم) الذى هو مقام الروح والخلة موطناً للصلاة الحقيقية التى هى المشاهدة والخلة الذوقية (وعهدنا إلى إبراهيم وإسمعيل) أمرناهما بتطهير بيت القلب من قاذورات أحاديث النفس ، ونجاسات وساوس الشيطان ، وأرجاس دواعى الهوى ، وأدناس صفات القوى للسالكين المشتاقين الذين يدورون حول القلب فى سيرهم ، والواصلين إلى مقامه بالتوكل الذى هو توحيد الأفعال ، والخاضعين الذين بلغوا إلى مقام تجلى الصفات وكمال مرتبة الرضا ، الغائبين فى الوحدة ، الفانين فيها (وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا) الصدر الذى هو حريم القلب بلداً (آمناً) من استيلاء صفات النفس ، واغتيال العدو اللعين ، وتخطف جن القوى البدنية (وارزق أهله من) ثمرات معارف الروح من وحد الله تعالى منهم وعلم المعاد إليه ، قال : ومن احتجب أيضاً من الذين يسكنون الصدر ولا يجاوزون حده بالترقى إلى مقام

(١) هكذا ولعل كلمة أن هذا زائدة . تنبه

العين لاحتجابهم بالعلم الذى وعاؤه الصدر (فأمتعه قليلا) من المعانى العقلية والمعلومات الكلية النازلة إليهم من عالم الروح على حسب استعدادهم (ثم أضطره إلى عذاب) نار الحرمان والحجاب (وبئس المصير) مصيرهم لتعذيبهم بنقصانهم وعدم تكميل نشأتهم (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت) على الكيفية التى ذكرناها قبل (وإسمعيل) كذلك قائلين (ربنا تقبل منا) مجاهداتنا ومساعينا فى السلوك إليك بامداد التوفيق (إنك أنت السميع) لهواجس خواطرنا فيك (العليم) بنياتنا وأسرارنا (ربنا واجعلنا مسلمين لك) لاتكلنا إلى أنفسنا (ومن ذريتنا) المنتمين إلينا (أمة مسلمة لك وأرنا) طرق الوصول إلى نفى ماسواك (وتب علينا) لنفنى فيك عن أنفسنا وفنائنا (إنك أنت التواب) الموفق للرجوع إليك (الرحيم) بمن عوّل دون السوى عليك (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) وهو الحقيقة المحمدية (يتلو عليهم آياتك) الدالة عليك (ويعلمهم) كتاب العقل الجامع لصفاتك (والحكمة) الدالة على نفى غيرك (ويزكيهم) ويطهرهم عن دنس الشرك (إنك أنت العزيز) الغالب، فأنى يظهر سواك المحكم لما ظهرت فيه فلايرى إلا إياك (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) وهى التوحيد الصرف، إلا من احتجب عن نور العقل بالكلية، وبقى فى ظلمة نفسه (ولقد اصطفيناه) فكان من المحبوبين المرادين بالسابقة الأزلية فى عالم الملك، وأنه فى عالم الملكوت من أهل الاستقامة، الصالح لتدبير النظام وتكميل النوع (إذ قال له ربه أسلم) أى وحّد وأسلم لله تعالى ذاتك (قال أسلمت لرب العالمين) وفنيت فيه (ووصى) بكلمة التوحيد (إبراهيم بنيه) السالكين على يده وكذلك يعقوب (يابنى إن الله اصطفى لكم) دينه الذى لادين غيره عنده (فلا تموتن) بالموت الطبيعى وموت الجهل، بل كونوا ميتين بأنفسكم، أحياء بالله أبداً، فيدرككم موت البدن على هذه الحالة (تلك أمة قد خلت) فلا تكونوا مقيدين بالتقليد البحت لهم، فليس لأحد إلا ما كسب من العلم والعمل والاعتقاد والسيرة، فكونوا على بصيرة فى أمركم، واطلبوا ماطلبوا لتنالوا مانالوا (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) ومن دق باب الكريم ولجّ ولج ٭

﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُوداً أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُواْ﴾ الضمير الغائب لأهل الكتاب، والجملة عطف على ماقبلها عطف القصة على القصة، والمراد منها رد دعوتهم إلى دينهم الباطل إثر رد ادعائهم اليهودية على يعقوب عليه السلام، و(أو) لتنويع المقال ـ لا للتخيير ـ بدليل أن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر، أى قال اليهود للمؤمنين: (كونوا هوداً) وقالت النصارى لهم كونوا (نصارى) و (تهتدوا) جواب الأمر؛ أى إن كنتم كذلك (تهتدوا). روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها نزلت فى رءوس يهود المدينة، كعب بن الأشرف. ومالك بن الصيف. ووهب بن يهوذا. وأبى ياسر بن أخطب. وفى نصارى أهل نجران، وذلك أنهم خاصموا المسلمين فى الدين، كل فرقة تزعم أنها أحق بدين الله من غيرها، فقالت اليهود: نبينا موسى أفضل الأنبياء، وكتابنا التوراة أفضل الكتب، وديننا أفضل الأديان، وكفرت بعيسى والانجيل ومحمد والقرآن، وقالت النصارى: نبينا عيسى أفضل الأنبياء، وكتابنا الانجيل أفضل الكتب، وديننا أفضل الأديان، وكفرت بمحمد والقرآن، وقال كل واحد من الفريقين للمؤمنين: (كونوا) على ديننا، فلا دين إلا ذلك، فى رواية ابن إسحق. وابن جرير. وغيرهما عنه أن عبد الله بن صوريا الأعور قال للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم: ماالهدى إلا مانحن عليه، فاتبعنا يامحمد تهتد، وقالت النصارى: مثل ذلك فأنزل الله تعالى فيهم الآية ﴿قُلْ﴾ خطاب للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم، أى قل لأولئك القائلين على سبيل الرد عليهم،

وتبيين ماهو الحق لديهم وإرشادهم إليه ﴿ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ ﴾ أى لانكون كما تقولون ، بل نكون (ملة إبراهيم) أى أهل - ملته - أو بل نتبع (ملة إبراهيم) ﴿ والأول ﴾ يقتضيه رعاية جانب لفظ ما تقدم - وإن احتاج إلى حذف المضاف ﴿ والثانى ﴾ يقتضيه الميل إلى جانب المعنى إذ يؤل الأول إلى اتبعوا ملة اليهود أو النصارى مع عدم الاحتياج إلى التقدير ، وجوز أن يكون المعنى بل اتبعوا أنتم ملته ، أو كونوا أهل ملته ، وقيل : الأظهر بل نؤتى ملة إبراهيم - ولم يظهر لى وجهه - وقرىء (بل ملة) بالرفع ، أى بل ملتنا أو أمرنا ملته أو نحن ملته أى أهلها ، وقيل : بل الهداية أو تهدى ملة إبراهيم وهو كما ترى ﴿ حَنِيفًا ﴾ أى مستقيما أو مائلا عن الباطل إلى الحق ويوصف به المتدين والدين، وهو حال إما من المضاف بتأويل الدين أو تشبيها له بفعيل بمعنى مفعول كما فى قوله تعالى: (إن رحمة الله قريب من المحسنين) وهذا على قراءة النصب وتقدير (نتبع) ظاهر، وإما على تقدير تكون عليها فلأن ملة فاعل الفعل المستفاد من الاضافة أى تكون ملة ثبتت لابراهيم، وعلى قراءة الرفع تكون الحال مؤكدة لوقوعها بعد جملة اسمية جزآها جامدان معرفتان مقررة لمضمونها لاشتهار ملته عليه الصلاة والسلام بذلك فالنظم على حد - أنا حاتم جواداً - أو من المضاف إليه بناءاً على ما ارتضوه من أنه يجوز مجىء الحال منه فى ثلاث صور : إذا كان المضاف مشتقا عاملا، أو جزءاً، أو بمنزلة الجزء فى صحة حذفه كما هنا فانه يصح - اتبعوا إبراهيم - بمعنى اتبعوا ملته ، وقيل: إن الذى سوغ وقوع الحال من المضاف إليه كونه مفعولا لمعنى الفعل المستفاد من الاضافة أو اللام - وإليه يشير كلام أبى البقاء - ولعله أولى لاطراده فى التقدير الأول ، وقيل : هو منصوب بتقدير أعنى ﴿ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٣٥ ﴾ عطف على حنيفاً على طبق (حنفاء لله غير مشركين به) فهو حال من المضاف اليه لا من المضاف إلا أن يقدر - وما كان دين المشركين - وهو تكلف، والمقصود التعريض بأهل الكتاب والعرب الذين يدعون اتباعه ويدينون بشرائع مخصوصة به من حج البيت والختان وغيرهما فان فى كل طائفة منهم شركاء فاليهود قالوا - عزير ابن الله - والنصارى - المسيح ابن الله - والعرب عبدوا الاصنام وقالوا الملائكة بنات الله ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ ﴾ خطاب للمؤمنين لا للكافرين - كما قيل - لما فيه من الكلف والتكلف وبيان للاتباع المأمور به فهو بمنزلة بدل البعض من قوله سبحانه: (بل ملة إبراهيم) لأن الاتباع يشمل الاعتقاد والعمل وهذا بيان الاعتقاد أو بدل الاشتمال لما فيه من التفصيل الذى ليس فى الأول ، وقيل : استئناف كأنهم سألوا كيف الاتباع؟ فأجيبوا، بذلك وأمر أولا بصيغة الافراد، وثانيا بصيغة الجمع إشارة إلى أنه يكفى فى الجواب قول الرسول ﷺ من جانب كل المؤمنين بخلاف الاتباع فانه لابد فيه من قول كل واحد لأنه شرط الايمان أو شطره قاله بعض المحققين، والقول بأنه بمنزلة البيان والتأكيد للقول الأول - ولذا ترك العطف - لا يخلو عن شىء وقدم الايمان بالله سبحانه لأنه أول الواجبات ولأنه بتقدم معرفته تصح معرفة النبوات والشرعيات .

﴿ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا ﴾ أى القرآن وهو وإن كان فى الترتيب النزولى مؤخراً عن غيره لكنه فى الترتيب الايمانى مقدم عليه لأنه سبب الايمان بغيره لكونه مصدقا له ولذا قدمه .

﴿ وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ ﴾ يعنى الصحف وهى وإن نزلت على إبراهيم عليه الصلاة والسلام لكن لما كان ما عطف عليه متعبدين بتفاصيلها داخلين تحت أحكامها صح نسبة

نزولها اليهم أيضا كما صح تعبدنا بتفاصيل القرآن ودخولنا تحت أحكامه نسبة نزوله الينا، و(الاسباط) جمع سبط كأحمال وحمل وهم أولاد إسرائيل، وقيل: هم فى أولاد إسحق كالقبائل فى أولاد إسمعيل مأخوذ من السبط وهو شجرة كثيرة الاغصان فكأنهم سموا بذلك لكثرتهم، وقيل: من السبوطة وهى الاسترسال، وقيل: إنه مقلوب البسط، وقيل: للحسنين سبطا رسول الله ﷺ لانتشار ذريتهم ثم قيل لكل ابن بنت: سبط، وكذا قيل له: حفيد أيضا، واختلف الناس فى الاسباط أولاد يعقوب هل كانوا كلهم أنبياء أم لا؟ والذى صح عندى الثانى وهو المروى عن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه ـ واليه ذهب الامام السيوطى ـ وألف فيه لأن ماوقع منهم مع يوسف عليه الصلاة والسلام ينافى النبوة قطعا وكونه قبل البلوغ غير مسلم لأن فيه أفعالا لا يقدر عليها إلا البالغون، وعلى تقدير التسليم لايجدى نفعا على ماهو القول الصحيح فى شأن الأنبياء وكم كبيرة تضمن ذلك الفعل وليس فى القرآن مايدل على نبوتهم، والآية قد علمت ماذكرنا فيها فاحفظ ذلك هديت*

﴿وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ أى التوراة والانجيل، ولكون أهل الكتاب زادوا ونقصوا وحرفوا فيهما وادعوا أنهما أنزلا كذلك، والمؤمنون ينكرونه اهتم بشأنهما فأفردهما بالذكر وبين طريق الايمان بهما ولم يدرجهما فى الموصول السابق، ولأن أمرهما أيضاً بالنسبة إلى (موسى وعيسى) أنهما منزلان عليهما حقيقة، لا باعتبار التعبد فقط كما فى المنزل على (إسحق ويعقوب والأسباط) ولم يعد الموصول لذلك فى (عيسى) لعدم مخالفة شريعته لشريعة (موسى) إلا فى النزر، ولذلك الاهتمام عبر ـ بالايتاء ـ دون ـ الانزال ـ لأنه أبلغ لكونه المقصود منه، ولما فيه من الدلالة على الاعطاء الذى فيه شبه التمليك والتفويض، ولهذا يقال: أنزلت الدلو فى البئر، ولا تقول: آتيتها إياها، ولك أن تقول: المراد بالموصول هنا ماهو أعم من التوراة والانجيل وسائر المعجزات الظاهرة بأيدى هذين النبيين الجليلين حسبما فصل فى التنزيل الجليل، وإيثار ـ الايتاء ـ لهذا التعميم، وتخصيص (النبيين) بالذكر لما أن الكلام مع ـ اليهود والنصارى ـ *

﴿وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ﴾ وهى الكتب التى خصت من خصته منهم، أو مايشمل ذلك والمعجزات، وهو تعميم بعد التخصيص كيلا يخرج من الايمان أحد من الأنبياء ﴿مِن رَّبِّهِمْ﴾ متعلق بـ(أوتى) قبله، والضمير ـ للنبيين ـ خاصة، وقيل: لـ(موسى وعيسى) أيضاً، ويكون (ماأوتى) تكريراً للأولى، والجار متعلقاً بها، وهو ـ على التقديرين ـ ظرف لغو، وجوز أن يكون فى موضع الحال من العائد المحذوف، واحتمال أن يكون (ما) مبتدأ والجار خبره بعيد ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ أى كما فرق أهل الكتاب، فآمنوا ببعض وكفروا ببعض ـ بل نؤمن بهم جميعاً ـ وإنما اعتبر عدم التفريق بينهم، مع أن الكلام فيما أوتوه لاستلزام ذلك ـ عدم التفريق ـ فيه بين ـ ماأوتوه ـ و(أحد) أصله ـ وحد ـ بمعنى ـ واحد ـ وحيث وقع فى سياق النفى عم واستوى فيه ـ الواحد والكثير ـ وصح إرادة كل منهما ـ وقد أريد به هنا الجماعة ـ ولهذا ساغ أن يضاف إليه (بين) ويفيد عموم الجماعات ـ كذا قاله بعض المحققين ـ وهو مخالف لما هو المشهور عند أرباب العربية من أن الموضوع فى النفى العام أو المستعمل مع كل فى الاثبات ـ همزته ـ أصلية بخلاف مااستعمل فى الاثبات بدون كل فان ـ همزته ـ منقلبة عن ـ واو ـ ومن هنا قال العلامة التفتازانى: إن (أحد) فى معنى الجماعة بحسب الوضع لأنه اسم لمن يصلح أن يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع، ويشترط أن يكون استعماله مع

كلمة ـ كل ـ أو مع النفى ، نص على ذلك أبو علىّ وغيره من أئمة العربية ، وهذا غير ـ الأحد ـ الذى هو أول العدد فى قوله تعالى : (قل هو الله أحد) وليس كونه فى معنى الجماعة من جهة كونه نكرة فى سياق النفى ـ على ماسبق ـ إلى كثير من الأوهام ، ألا ترى أنه لا يستقيم (لا نفرق) بين رسول من الرسل إلا بتقدير عطف أى رسول ورسول ، و(لستن ـ كأحد ـ من النساء) ليس فى معنى ـ كامرأة منهن ـ انتهى . وأنت ـ بعد التأمل ـ تعلم أن ماذكره العلامة لا يرد على ذلك البعض ، وإنما ترد عليه المخالفة فى الاصالة وعدمها فقط ـ ولعل الأمر فيها سهل ـ على أن دعوى عدم تلك الاستقامة إلا بذلك التقدير غير مجمع عليه ، فقد ذكر فى الانتصاف أن النكرة الواقعة فى سياق النفى تفيد العموم لفظاً عموماً شمولياً حتى ينزل المفرد فيها منزلة الجمع فى تناوله ـ الآحاد ـ مطابقة ، لا كما ظنه بعض الأصوليين من أن مدلولها بطريق المطابقة فى النفى كمدلولها فى الاثبات ، وجعل هذا التعدد والعموم وضعاً هو المسوّغ لدخول (بين) عليها هنا ، ومن الناس من جوّز كون (أحد) فى الآية بمعنى واحد ، وعمومه بدلى ، وصحة دخول (بين) عليه باعتبار معطوف قد حذف لظهوره (بين أحد منهم) وغيره ، وفيه من الدلالة على تحقق التفريق بين كل فرد فرد منهم ، وبين من عداه كائناً من كان ماليس فى أن يقال : (لا نفرق) بينهم ، ـ ولا يخفى مافيه ـ والجملة حال من الضمير فى (آمنا) ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ١٣٦﴾ أى خاضعون لله تعالى بالطاعة ، مذعنون بالعبودية ، وقيل : منقادون لأمره ونهيه ، ومن جعل الضمير المجرور لما تقدم ذكره من الأنبياء فقد أبعد ، والجملة حال أخرى ، أو عطف على (آمنا) *

﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ﴾ متعلق بقوله سبحانه : (قولوا آمنا) الخ ، أو بقوله عز شأنه : (بل ملة إبراهيم) الخ ، و ـ إن ـ لمجرد الفرض والكلام من باب الاستدراج وإرخاء العنان مع الخصم حيث يراد تبكيته ، وهو مما تتراكض فيه خيول المناظرين ـ فلا بأس بحمل كلام الله تعالى عليه ـ يعنى نحن لا نقول : إننا على الحق وأنتم على الباطل ، ولكن إن حصلتم شيئاً مساوياً لما نحن عليه مما يجب الايمان أو التدين به فقد اهتديتم ومقصودنا هدايتكم كيفما كانت ، والخصم إذا نظر بعين الانصاف فى هذا الكلام وتفكر فيه علم أن الحق ماعليه المسلمون لا غير ، إذ لا مثل لما آمنوا به ، وهو ذاته تعالى وكتبه المنزلة على أنبيائه ـ ولا دين كدينهم ـ فـ(آمنوا) متعدية ـ بالباء ـ و ـ مثل ـ على ظاهرها ، وقيل :(آمنوا) جار مجرى اللازم ـ والباء ـ إما للاستعانة والآلة والمعنى إن دخلوا فى الايمان بواسطة شهادة مثل شهادتكم قولا واعتقاداً (فقد اهتدوا) أو فان تحروا ـ الايمان ـ بطريق يهدى إلى الحق مثل طريقكم ، فان وحدة المقصد لا تأبى تعدد الطرق ، كما قيل : الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق ، والمقام مقام تعيين الدين الحق لا مقام تعيين شخص الطريق الموصل إليه ليأتى هذا التوجيه ، وإما زائدة للتأكيد ، و (ما) مصدرية ؛ وضمير (به) لله ، أو لقوله سبحانه : (آمنا بالله) الخ بتأويل المذكور ، أو للقرآن ، أو لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والمعنى (فان آمنوا) بماذكر مثل إيمانكم به ، وإما للملابسة ، أى فآمنوا متلبسين (بمثل ما آمنتم) متلبسين به ، أو فان آمنوا إيماناً متلبساً بمثل ما آمنتم إيماناً متلبساً به من الاذعان والاخلاص وعدم التفريق بين الأنبياء عليهم السلام ، وقيل : المثل مقحم كما فى قوله تعالى : (وشهد شاهد من بنى إسرائيل على مثله) أى عليه ، ويشهد له قراءة أبىّ (بالذى آمنتم به) وقراءة ابن عباس (بما امنتم به) وكان رضى الله تعالى عنه يقول : اقرءوا ذلك فليس لله تعالى مثل ، ولعل ذلك محمول على التفسير لا على أنه أنكر القراءة

المتواترة ـ وخفى عليه معناها ـ ومن الناس من قال : يمكن الاستغناء عن جميع ذلك بأن يقال : فان آمن اليهود بمثل ما آمنتم كمؤمنيهم قبل التحريف ، فانهم آمنوا بمثل ما آمن المؤمنون ، فان فيما أوتى به النبيون فى زمن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما أنزل إليه ـ ولم يكن ذلك قبله ـ إلا أن هذا التوجيه يقتضى إبقاء صيغة الماضى على معناها كما فى قولهم : إن أكرمتنى فقد أكرمتك ، فتأمل انتهى . وأنت تعلم أن المؤمن به لا يتصور فيه التعدد وإبقاء الكلام على ظاهره ، والاستغناء عن جميع ماذكر يستدعى وجود ذلك التعدد المحال ، فماذا عسى ينفع هذا سوى تكثير القيل والقال ، وتوسيع دائرة النزاع والجدال ، فتدبر *

﴿ وَّإن تَوَلَّوْاْ ﴾ أى أعرضوا عن الايمان المأمور به ، أو عن قولكم فى جواب قولهم *

﴿ فَإنَّمَا هُمْ فى شِقَاقٍ ﴾ أى مخالفة لله تعالى ـ قاله ابن عباس ـ أو منازعة ومحاربة ـ قاله ابن زيد ـ أو عداوة ـ قاله الحسن ـ واختلف فى اشتقاق ـ الشقاق ـ فقيل : من الشق أى الجانب ، وقيل : من المشقة ، وقيل : مأخوذ من قولهم : شق العصا إذا أظهر العداوة ـ والتنوين للتفخيم ـ والجملة جواب الشرط إما على أن المراد مشاقتهم الحادثة بعد توليهم عن الايمان ، وأوثرت الاسمية للدلالة على ثباتهم واستقرارهم على ذلك ، وإما بتأويل فاعلموا *

﴿ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللهُ ﴾ تسلية له صلى الله تعالى عليه وسلم وتفريح للمؤمنين بوعد النصر والغلبة وضمان التأييد والاعزاز على أبلغ وجه للسين الدالة على تحقق الوقوع البتة ، أو للتذييل الآتى حيث أن السين فى المشهور لا تدل على أكثر من التنفيس عقب ذكر ما يؤدى إلى الجدال والقتال ، والمراد سيكفيك كيدهم وشقاقهم لأن الكفاية لا تتعلق بالأعيان بل بالأفعال ، وتلوين الخطاب بتجريده للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم مع أنه سبحانه أنجز وعده الكريم بما هو كفاية للكل من قتل بنى قريظة وسبيهم وإجلاء بنى النضير لما أنه صلى الله تعالى عليه وسلم الأصل والعمدة فى ذلك وهو سلك حبات أفئدة المؤمنين ومطمح نظر كيد الكافرين ، وللايذان بأن القيام بأمور الحروب وتحمل المشاق ومقاساة الشدائد فى مناهضة الاعداء من وظائف الرؤساء فنعمته تعالى فى الكفاية والنصرة فى حقه أتم وأكمل ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ١٣٧ ﴾ تذييل لما سبق من الوعد وتأكيد له أى (هو السميع) لما تدعو به (العليم) بما فى نيتك من إظهار دينه فيستجيب لك ويوصلك إلى مرادك أو وعيد للكفرة بمعنى ـ يسمع ـ ما يبدون ـ ويعلم ـ ما يخفون مما لا خير فيه وهو معاقبهم عليه ، وفيه أيضاً تأكيد الوعد السابق فان وعيد الكفرة وعد للمؤمنين ﴿ صِبْغَةَ اللهِ ﴾ الصبغة بالكسر فعلة من ـ صبغ ـ كالجلسة من جلس وهى الحالة التى يقع عليها ـ الصبغ ـ عبر بها عن التطهير بالايمان بما ذكر على الوجه الذى فصل لأنه ظهر أثره عليهم ظهور ـ الصبغ ـ على ـ المصبوغ ـ وتداخل فى قلوبهم تداخله فيه وصار حلية لهم فهناك استعارة تحقيقية تصريحية والقرينة الاضافة والجامع ماذكر ، وقيل : للمشاكلة التقديرية فان النصارى كانوا ـ يصبغون ـ أولادهم بماء أصفر يسمونه المعمودية يزعمون أنه الماء الذى ولد فيه عيسى عليه الصلاة والسلام ويعتقدون أنه تطهير للمولود كالختان لغيرهم ، وقيل : هو ماء يقدس بما يتلى من الانجيل ثم تغسل به الحاملات ، ويرد على هذا الوجه أن الكلام عام لليهود غير مختص بالنصارى اللهم إلا أن يعتبر أن ذلك الفعل كائن فيما بينهم فى الجملة ونصبها على أنها مصدر مؤكد لقوله تعالى : (آمنا) وهى من المصادر المؤكدة لأنفسها فلا ينافى كونها للنوع والعامل فيها ـ صبغنا ـ كأنه قيل ـ صبغنا الله صبغته ـ وقدر المصدر مضافا إلى الفاعل لتحقق

شرط وجوب حذف عامله من كونه مؤكداً لمضمون الجملة إذ لو قدر منكراً لكان مؤكداً لمضمون أحد جزئيه أعني الفعل فقط نحو ضربت ضرباً، وقيل: إنها منصوبة بفعل الاغراء أي الزموا ـ صبغة الله ـ لا عليكم وإلا لوجب ذكره ـ كما قيل ـ وإليه ذهب الواحدى، ولا يجب حينئذ إضمار العامل لأنه مختص فى الاغراء بصورتى التكرار أو العطف كالعهد العهد وكالأهل والولد. وذهب الاخفش. والزجاج. والكسائى. وغيرهم إلى أنها بدل من ملة إبراهيم ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً ﴾ مبتدأ وخبر، والاستفهام للانكار، وقوله تعالى: (صبغة) تمييز منقول من المبتدا نحو ـ زيد أحسن من عمرو وجهاً ـ والتقدير ـ ومن صبغته أحسن من صبغة الله تعالى ـ كما يقدر وجه زيد أحسن من وجه عمرو، والتفضيل جار بين الصبغتين لا بين فاعليهما أى لا صبغة (أحسن) من صبغته تعالى على معنى أنه (أحسن من) كل (صبغة) وحيث كان مدار التفضيل على تعميم ـ الحسن ـ للحقيقى والفرضى المبنى على زعم الكفرة لم يلزم أن يكون فى (صبغة) غيره تعالى حسن فى الجملة، والجملة معترضة مقررة لما فى صبغة الله تعالى من التبجح والابتهاج أو جارية مجرى التعليل للاغراء ﴿ وَنَحْنُ لَهُ عَٰبِدُونَ ١٣٨ ﴾ أى موحدون أو مطيعون متبعون ملة إبراهيم أو خاضعون مستكنون فى اتباع تلك الملة، وتقديم الجار لافادة اختصاص العبادة له تعالى، وتقديم المسند إليه لافادة قصر ذلك الاختصاص عليهم، وعدم تجاوزه إلى أهل الكتاب فيكون تعريضاً لهم بالشرك أو عدم الانقياد له تعالى باتباع ملة إبراهيم، والجملة عطف على (آمنا) وذلك يقتضى دخول صبغة الله فى مفعول (قولوا) لئلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالأجنبى، وإيثار الجملة الاسمية للاشعار بالدوام، ولمن نصب (صبغة) على الاغراء أو البدل أن يضمر (قولوا) قبل هذه الجملة معطوفا على الزموا على تقدير الاغراء، وإضمار القول سائغ شائع، والقرينة ـ السياق ـ لأن ماقبله مقول المؤمنين وأن يضمر اتبعوا فى (بل ملة إبراهيم) لانتبع ويكون (قولوا آمنا) بدلا من (اتبعوا) بدل البعض لأن الايمان داخل فى اتباع ملة إبراهيم فلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، ولا بين البدل والمبدل منه بالأجنبى وماقيل: إنه يلزم الفصل بين بدل الفعل بين المفعول، والمبدل منه ففيه أن (قولوا) ليس بدلا من الفعل فقط بل الجملة بدل من الجملة فلا محذور، وأما القول ـ بأنه يمكن أن تجعل هذه الجملة حالا من لفظة الله فى قوله سبحانه: (ومن أحسن من الله صبغة) أى صبغته بتطهير القلب أو الارشاد أو حفظ الفطرة أحسن الاصباغ حال إخلاص العبادة له ـ فليس بشىء كما لا يخفى ﴿ قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا ﴾ تجريد الخطاب للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم لما أن المأمور به من الوظائف الخاصة به عليه الصلاة والسلام، والهمزة للانكار، وقرأ زيد. والحسن. وغيرهما بادغام النون أى تجادلونا ﴿ فِى اللهِ ﴾ أى فى دينه وتدعون أن دينه الحق اليهودية والنصرانية وتبنون دخول الجنة والاهتداء عليهما، وقيل: المراد فى شأن الله تعالى واصطفائه نبياً من العرب دونكم بناءاً على أن الخطاب لأهل الكتاب وسوق النظم يقتضى أن تفسر المحاجة بما يختص بهم، والمحاجة فى الدين ليست كذلك والقرينة على التقييد قوله سبحانه قبل: (وما أنزل إلينا) وبعد (ومن أظلم ممن كتم شهادة) حيث أنه تعريض بكتمان أهل الكتاب شهادة الله سبحانه بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، وما روى فى سبب النزول أن أهل الكتاب قالوا الأنبياء كلهم منا فلو كنت نبياً لكنت منا فنزلت، ولا يخفى عليك أن المحاجة فى الدين على ما ذكرنا مختصة بهم على أن ظاهر السوق يقتضى ذمهم بما صار ديدناً لهم وشنشنة فيهم حتى عرفوا فيه، ومشركو العرب وإن حاجوا فى الدين

أيضا لكنهم لم يصلوا فيه إلى رتبة أهل الكتاب لما أنهم أميون عارون عن سائر العلوم جاهلون بوظائف البحث بالكلية نظراً إلى أولئك القائمين على ساق الجدال وإن القرينتين السابقة واللاحقة على التقييد فى غاية الخفاء وأن ماروى فى سبب النزول ليس مذكوراً فى شيء من كتب الحديث ولا التفاسير المعتبرة كما نص على ذلك الامام السيوطى وكفى به حجة فى هذا الشأن *

﴿وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ جملة حالية أى أتجادلوننا والحال أنه لا وجه للمجادلة أصلا لأنه تعالى مالك أمرنا وأمركم ﴿وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ عطف على ماقبله أى لنا جزاء أعمالنا الحسنة الموافقة لامره ولكم جزاء أعمالكم السيئة المخالفة لحكمه ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ١٣٩﴾ فى تلك الأعمال لانبتغى بها إلا وجهه فأنى لكم المحاجة ودعوى حقية ماأنتم عليه والقطع بدخول الجنة بسببه ودعوة الناس اليه. والجملة حالية كالتى قبلها ، وذهب بعض المحققين أن هذه الجملة كجملتى (ونحن له مسلمون) (ونحن له عابدون) اعتراض وتذييل للكلام الذى عقب به مقول على ألسنة العباد بتعليم الله تعالى لاعطف، وتحريره أن (ونحن له مسلمون) مناسب لآمنا - أى نؤمن بالله وبما أنزل على الانبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم ونستسلم له وننقاد لاوامره ونواهيه وقوله تعالى: (ونحن له عابدون) ملائم لقوله تعالى: (صبغة الله) لأنها بمعنى دين الله فالمصدر كالفذلكة لما سبق، وهذه الآية موافقة لما قبلها، ولعل الذوق السليم لا يأباه، وأما القول بأن معنى (وهو ربنا) الخ أنه لا اختصاص له تعالى بقوم دون قوم فيصيب برحمته من يشاء فلا يبعد أن يكرمنا بأعمالنا كما أكرمكم بأعمالكم كأنه ألزمهم على كل مذهب ينتحونه إفحاماً وتبكيتاً فان كرامة النبوة إما تفضل من الله تعالى فالكل فيه سواء ، وإما إفاضة حق على المستحقين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلى بالاخلاص فكما أن لكم أعمالا ربما يعتبرها الله تعالى فى إعطائها فلنا أيضا أعمال ونحن له مخلصون بها لا أنتم، فمع بنائه على ماعلمت ركاكته غير ملائم لسباق النظم الكريم وسياقه بل غير صحيح فى نفسه كما أفتى به مولانا مفتى الديار الرومية لما أن المراد بالأعمال من الطرفين ماأشير اليه من الأعمال الصالحة والسيئة ولا ريب أن أمر الصلاح والسوء يدور على موافقة الدين المبنى على البعثة ومخالفته فكيف يتصور اعتبار تلك الأعمال فى استحقاق النبوة واستعدادها المتقدم على البعثة بمراتب هذا ؟! وقد اختلف الناس فى الاخلاص ، فروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «سألت جبريل عن الاخلاص ماهو؟ فقال: سألت رب العزة عنه فقال: سر من أسرارى استودعته قلب من أحببته من عبادى» وقال سعيد بن جبير: الاخلاص أن لا تشرك فى دينه ولا تراء أحداً فى عمله ، وقال الفضيل: ترك العمل من أجل الناس رياء والعمل من أجل الناس شرك ، والاخلاص أن يعافيك الله تعالى منهما ، وقال حذيفة المرعشى: أن تستوى أفعال العبد فى الباطن والظاهر، وقال أبو يعقوب: المكفوف أن يكتم العبد حسناته كما يكتم سيآته ، وقال سهل: هو الافلاس، ومعناه احتقار العمل وهو معنى قول رويم - ارتفاع عملك عن الرؤية - قيل . ومقابل الاخلاص الرياء، وذكر سليمان الدارانى ثلاث علامات له . الكسل عند العبادة فى الوحدة . والنشاط فى الكثرة . وحب الثناء على العمل *

﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ﴾ (ام) إما متصلة معادلة للهمزة فى (أتحاجوننا) داخلة فى حيز الامر والمراد بالاستفهام إنكارهما معا بمعنى كل من الأمرين منكر ينبغى أن لا يكون إقامة الحجة وتنوير البرهان على حقية ماأنتم عليه، والحال ماذكر والتشبث بذيل التقليد والافتراء

على الانبياء عليهم السلام، وفائدة هذا الاسلوب مع أن العلم حاصل بثبوب الأمرين الاشارة إلى أن أحدهما كاف فى الذم فكيف إذا اجتمعا كما تقول لمن أخطأ تدبيراً ومقالا: أتدبيرك أم تقريرك، وبهذا يندفع ماقاله أبو حيان من أن الاتصال يستدعى وقوع إحدى الجملتين والسؤال عن تعيين إحداهما وليس الأمر كذلك إذ وقعتا معاً، وإما منقطعة مقدرة ببل والهمزة دالة على الاضراب والانتقال من التوبيخ على المحاجة إلى التوبيخ على الافتراء على الانبياء عليهم الصلاة والسلام، وقرأ غير ابن عامر. وحمزة. والكسائى. وحفص (أم يقولون) - بالياء - ويتعين كون (أم) حينئذ منقطعة لمافيها من الاضراب من الخطاب إلى الغيبة ولا يحسن فى المتصلة أن يختلف الخطاب من مخاطب إلى غيره كما يحسن فى المنقطعة ويكون الكلام استئنافا غير داخل تحت الأمر بل وارد منه تعالى توبيخالهم وإنكاراً عليهم، وحكى أبو جعفر الطبرى عن بعض النحاة جواز الاتصال لأنك إذا قلت - أتقوم يازيد أم يقوم عمرو - صح الاتصال، واعترض عليه ابن عطية بأن المثال غير جيد لأن القائل فيه واحد والمخاطب واحد والقول فى الآية من اثنين والمخاطب اثنان غير ان يتجه معادلة (أم) للهمزة على الحكم المعنوى كان معنى (قل أتحاجوننا) أى يحاجون يامحمد أم يقولون، ولا يخفى أن القول بالانقطاع إن لم يكن متعينا فلا أقل من أنه أولى *

﴿ قُلْ أَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ﴾ أى لستم أعلم بحال إبراهيم عليه السلام فى باب الدين بل الله تعالى أعلم بذلك وقد أخبر سبحانه بنفى اليهودية والنصرانية عنه، واحتج على انتفائهما عنه بقوله: (وما أنزلت التوراة والانجيل إلا من بعده) وهؤلاء المعطوفون عليه أتباعه فى الدين وفاقا فحالهم حاله فلم تدعون له ولهم مانفى الله تعالى؟ فما ذلك الاجهل غال ولجاج محض ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ ﴾ إنكار لأن يكون أحد أظلم ﴿ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً ﴾ ثابتة *

﴿ عِندَهُ ﴾ واصلة ﴿ مِنَ ٱللَّهِ ﴾ اليه وهى شهادته تعالى لابراهيم عليه السلام بالحنيفية والبراءة عن اليهودية والنصرانية حسبما تلى آنفا، وجىء بالوصفين لتعليل الانكار وتأكيده فان ثبوت - الشهادة عنده - وكونها من جانب جناب العلى الأعلى عز شأنه من أقوى الدواعى إلى إقامتها وأشد الزواجر عن كتمانها، وتقديم الأول مع أنه متأخر فى الوجود لمراعاة طريق الترقى والمعنى لا أحد أظلم من أهل الكتاب - حيث كتموا هذه الشهادة وأثبتوا نقيضها بما ذكر من الافتراء - والجملة تذييل يقرر ماأنكر عليهم من ادعاء اليهودية والنصرانية وتعليق الاظلمية بمطلق الكتمان للايماء إلى أن مرتبة من يردها ويشهد بخلافها فى الظلم خارجة عن دائرة البيان، أو لا أحد - أظلم منا لو كتمنا هذه - الشهادة - ولم نقمها فى مقام المحاجة، والجملة حينئذ تذييل مقرر ماأوقع فى قوله تعالى: (أأنتم أعلم أم الله) من أنهم شاهدون بما شهد الله تعالى به مصدقون بما أعلمهم، وجعلها على هذا من تتمة (قولوا آمنا) لأنه فى معنى إظهار الشهادة. وعلى الأول من تتمة (قل أتحاجوننا) لأنه فى معنى كتمانها ظاهر التعسف، ولايخفى أن فى الآية تعريضا بغاية أظلمية أهل الكتاب على نحو ماأشير إليه، وفى إطلاق الشهادة - مع أن المراد بها ماتقدم من الشهادة المعينة - تعريض بكتمانهم شهادة الله تعالى لنبيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى التوراة والانجيل، وفى رى الظمآن أن - مَنْ - صلة (أظلم) والكلام على التقديم والتأخير كأنه قيل: ومن أظلم من الله ممن كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن أظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة، والمعنى لو كان إبراهيم وبنوه يهوداً أو نصارى ثم أن الله تعالى كتم هذه الشهادة لم يكن أحد ممن يكتم الشهادة أظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزيهه عما لا يليق علمنا أن الامر ليس كذلك، وقيل: إن (من) صلة (كتم)

والكلام على حذف مضاف ـ أى كتم من عباد الله شهادة عنده ـ ومعناه أنه تعالى ذمهم على منع أن يوصلوا إلى عباد الله تعالى ، ويؤدوا اليهم شهادة الحق ، ولا يخفى مافى هذين الوجهين من التكلف والتعسف وانحطاط المعنى فلينزه كتاب الله تعالى العظيم عنه ، على أنك لو نظرت بعين الانصاف رأيت الوجه الثانى من الاولين لايخلو عن بعد لأن الآية إنما تقدمها الانكار لمانسب إلى إبراهيم عليه السلام ، ومن ذكر معه فالذى يليق أن يكون الكلام مع أهل الكتاب لامع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وأتباعه لأنهم مقرون بما أخبر الله تعالى به وعالمون بذلك فلا يفرض فى حقهم كتمانه والتذييل الذى ادعى فيه خلاف الظاهر أيضاً ۞

﴿ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ١٤٠ ﴾ وعيد وتهديد لأهل الكتاب أى إن الله تعالى لا يترك أمركم سدى بل هو محصل لاعمالكم محيط بجميع ماتأتون وتذرون فيعاقبكم بذلك أشد عقاب ، ويدخل فى ذلك كتمانهم لشهادته تعالى وافتراؤهم على أنبيائه عليهم السلام ، وقرىء ـ عما يعملون ـ بصيغة الغيبة فالضمير اما لمن كتم باعتبار المعنى أو لأهل الكتاب ۞

۞ ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ١٤١ ﴾ ۞ تكرير لما تقدم للمبالغة فى التحذير عما استحكم فى الطباع من الافتخار بالآباء والاتكال عليهم كما يقال : اتق الله اتق الله ، أو تأكيد وتقرير للوعيد يعنى أن الله تعالى يجازيكم على أعمالكم ولا تنفعكم آباؤكم ولا تسألون يوم القيامة عن أعمالهم بل عن أعمال أنفسكم ، وقيل : الخطاب فيما سبق لأهل الكتاب ، وفى هذه الآية لنا تحذيراً عن الاقتداء بهم ، وقيل : المراد بالامة فى الاول الانبياء وفى الثانى أسلاف اليهود لأن القوم لما قالوا فى إبراهيم وبنيه : إنهم كانوا ما كانوا ـ فكأنهم قالوا ـ إنهم على مثل طريقة أسلافنا فصار سلفهم فى حكم المذكورين فجاز أن يعنوا بالآية ، ولا يخفى مافى ذلك من التعسف الظاهر ۞

تم طبع الجزء الاول من التفسير العجيب المسمى ﴿ بروح المعانى ﴾ على يد الفقير
إلى مولاه القدير ﴿ محمد منير الدمشقى ﴾ مدير وصاحب إدارة الطباعة المنيرية
بمصر المحمية سنة ١٣٥٣ هجرية على صاحبها أتم سلام وأحسن
تحية ، ويتلوه إن شاء الله تعالى الجزء الثانى منه وأوله
قوله تعالى : ﴿ سيقول السفهاء ﴾

فهرست

الجزء الأول من تفسير روح المعاني

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

تم فهرست الجزء الاول